GEORGES GUSDORF

MIT ŞI METAFIZICĂ

EDITURA AMARCORD

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY
308.496

INTRODUCERE

În măsura însăşi în care tinde spre raţionalitate, gândirea filosofică îşi justifică fiecare dintre afirmaţiile sale în funcţie de normele inteligibilităţii logice. Orice doctrină se prezintă astfel ca un corpus de adevăruri abstracte, valabile independent de spaţiu şi timp. Fiecare sistem reia în folosul lui lucrarea raţiunii, şi pretinde de altfel, tot în folosul lui, că o sfârşeşte. El furnizează un punct de vedere absolut asupra totalităţii realului.

Există aici un soi de paradox. Reflecţia filosofică — deşi se vrea independentă de istorie sau stăpânind, după caz, un secret care dă cheia istoriei, cum se întâmplă la Hegel sau la Marx — apare totuşi în mişcarea istoriei. Chiar gândirea cea mai novatoare are antecedente, nu numai cele pe care uneori le recunoaşte, ci şi altele, mai surprinzătoare, descoperite ulterior. Există un tomism al lui Descartes şi un intelectualism al lui Bergson. Pe de altă parte, şi în ciuda pretenţiilor sale, un mod de gândire nu ţine în loc istoria. El este un moment al istoriei. Iar faptul că mereu apar noi filosofii dovedeşte că orice doctrină e valabilă într-un anumit orizont. Pe măsura schimbării, cu timpul, a împrejurărilor şi situaţiilor, apar necesare noi justificări ale raţiunii şi se manifestă noi doctrine. Nici o filosofie n-a putut pune vreodată capăt filosofiei; şi totuşi, aceasta este dorinţa secretă a oricărei filosofii.

Orice filosofie are deci un trecut şi un viitor, ale căror dimensiuni se răsfrâng asupra realităţii sale prezente. Deşi foarte reală, polaritatea viitorului rămâne misterioasă şi nu va fi revelată decât ulterior istoricului timpurilor viitoare, în perspectiva unei retrospecţii. Dimpotrivă, influenţa trecutului se reliefează ca în filigran în mesajul oricărei doctrine noi. Puşi în faţa unui mod de gândire, suntem obişnuiţi a-i căuta originile. Doar că, într-o manieră generală, această căutare merge de la o generaţie la generaţia prece-

I. CONȘTIINȚA MITICĂ — STRUCTURĂ A FIINȚĂRII ÎN UNIVERS

Vremea miturilor, preistorie a filosofiei, este epoca în care mitul domnește în exclusivitate, fără a fi recunoscut ca atare. Conștiința umană se afirmă încă de la origine ca structură a universului. De aceea, dacă vrem să descoperim sensul mitului, ar fi nepotrivit să pornim de la o colecție, de la o enciclopedie mitologică. Într-adevăr, o mitologie reunește mituri din toate epocile, de toate originile, defașate din contextul lor concret și, deci, denaturate. Ideea însăși de a alcătui o mitologie aparține unei epoci posterioare. Ea exprimă o inițiativă rațională, o dorință de sistematizare, de care omul vârstei mitice rămâne încă străin. Pentru el mitul nu este un mit, ci adevărul însuși.

Mitul este legat de prima cunoaștere pe care omul o dobândește despre sine și despre ceea ce-l înconjoară; mai mult încă, el este structura acestei cunoașteri. Pentru omul primitiv nu există două imagini ale universului, una „obiectivă", „reală" și alta „mitică", ci o lectură unică a peisajului. Omul se afirmă afirmând o dimensiune nouă a realului, o nouă ordine manifestată prin apariția conștiinței.

Omul intervine în natură ca ființă care o depășește pe aceasta și care pune din nou totul sub semnul întrebării. Planta și animalul aderă la univers mai mult sau mai puțin strâns. Ele fac parte din univers. Pentru om însă, legătura se lărgește prin perspectiva unor posibilități nelimitate. Desprindere materială amplificată și mai mult datorită posibilităților oferite de memorie și de o viziune cu capacități integratoare. Gândirea, fie ea și rudimentară, reprezintă pentru om un mijloc eficient de acțiune: ea permite previziunea, ea creează tehnica. Universul, lipsit până atunci de sens, dobândește

sens. Conștiința mitică este structură a acestei distanțări, a acestui joc, între om și univers. Ea corespunde deci unei funcțiuni vitale în momentul acestei recreări a universului de către om, când geologia cedează locul istoriei. Nu e vorba doar de a prefigura o geografie umană, nici de a pune bazele unei cosmologii dezinteresate; se pune problema de a-l înrădăcina pe om în natură, de a-i garanta existența permanent expusă la nesiguranță, suferință și moarte.

Viața primitivă în simplitatea sa îi apare în mod fals omului civilizat ca o relație de prietenie a omului cu o natură apropiată lui, pe care tehnicile n-au transformat-o încă într-un nou univers complex și absurd. Bunul sălbatic îi face pe unii, de la Rousseau și Diderot până la Melville și D. H. Laurence, să viseze la un soi de întoarcere la sânul matern al universului. În fapt, armonia era ruptă încă de la originile omului. Actul de naștere al umanității echivalează cu o ruptură de orizontul imediat. Omul n-a cunoscut niciodată inocența unei vieți fără nici o fisură. Există un păcat originar al existenței.

Mitul va păstra întotdeauna sensul unei aspirații către integritatea pierdută, și oarecum al unei intenții restitutive. Se cer rezolvate niște probleme vitale: de exemplu, asigurarea hranei în funcție de anotimpuri; protejarea grupului uman împotriva intemperiilor, a animalelor sălbatice și a altor grupuri concurente sau dușmane. Menținerea existenței necesită păstrarea unui echilibru fragil și amenințat, a cărui ruptură cât de mică impune pedepse aspre: nesiguranța ontologică, generatoare de neliniști, ca și cum viața însăși a omului ar corespunde unei transgresiuni a ordinii naturale. În sânul acestei prime existențe a omului, pradă universului, mitul se afirmă ca o atitudine vizând întoarcerea la ordine. El intervine ca un prototip de echilibrare a universului, ca un scenariu de reintegrare.

Animalul nu greșește niciodată. El e acolo unde e. Ființarea sa în lume rămâne limitată la orizontul material. Regimul însuși al vieții și al morții sale pare sudat cu ritmurile naturii. Deschiderea, prin intermediul conștiinței umane, a unor posibilități nelimitate aduce cu sine disocierea dintre posibil și real, care la animal aproape coincideau. La om, posibilul trece înaintea realului; lărgind la infinit peisajul, el menține nostalgia unei expansiuni superioare a ființei. Astfel se realizează în permanență o transfigurare a orizontului natural. Habitatul uman ia forme mentale. Conștiința mitică permite constituirea unui înveliș protector, în interiorul căruia omul își găsește locul în univers.

Această semnificație vitală a mitului, asigurare pentru viață, siguranță în viață, exorcizarea angoasei și a morții, explică via sa coloratură afectivă. Desigur, conștiința mitică evoluează prin reprezentări, prin rețete tehnice. Dar ea este în primul rând o ambianță afectivă, corespunzând cu căutarea satisfacerii nevoilor fundamentale ale omului. Instinctele sunt cele care comandă aici: instinctul de supraviețuire, instinctul alimentar, instinctul sexual. Structurile mitice exprimă un prim stadiu al valorilor, aderente încă vecțiunilor biologice constitutive ale ființării în lume. E neîndoielnic că se conturează deja primele sublimări a căror dezvoltare va duce la nașterea civilizației; dar acestea nu sunt încă decât rudimente și crochiuri, îndepărtate promisiuni de viitor.

Se manifestă astfel de la bun început eroarea fundamentală a interpretării tradiționale, care consideră mitul ca un soi de legendă, de povestire a unor evenimente fabuloase, cuprinzând de altfel în sine o doctrină mai mult sau mai puțin rudimentară. Savantul de bibliotecă nu putea avea acces la mituri decât sub forma mărturiilor orale transmise de cercetătorii contemporani sau de vechii analiști. Mitul apărea în mod necesar ca un mod de gândire, a cărui intenție părea legată de viața cutărei sau cutărei comunități umane. Funcțiunea însăși a acestui mod de gândire făcea din el echivalentul unei teologii sau al unei filosofii în stare frustă. Era căutată atunci originea acestui tip primitiv de explicație în funcție de diferite perspective de inteligibilitate permițând, fiecare, reducerea miturilor la unitate, descifrarea secretului lor. Evhemerismul, cea mai veche dintre aceste interpretări, vedea în mit transcripția fabuloasă a unor evenimente vechi și a unor personaje istorice. Teoria naturalistă, strălucit apărată de Max Müller, admitea faptul că „mitologia își datorează apariția unei concepții poetice și, în același timp, filosofice asupra naturii și a fenomenelor sale cele mai evidente“[1]. Sistemul miturilor solare, care a avut o perioadă de glorie, regăsea în toate miturile o traducere a drumului zilnic și anual al soarelui. Apoi, s-a preferat legarea mitologiei de agricultură și decelarea, în aceasta, a expresiei și justificării ritmurilor activității agrare.

Dar aceste interpretări de ansamblu, susținute întotdeauna cu exemple concludente, se dovedeau totuși, în final, incapabile să

[1] Max Müller, *Nouvelles Études de Mythologie*, trad. Job Alcan, 1898, p. 39.

asume enorma diversitate a faptelor. J. G. Frazer, înarmat cu o prodigioasă erudiție, încerca să o scoată la capăt admițând concomitent teoriile concurente. „Personajele care figurează în toate minunatele povestiri ale mitologiei, scria el, au putut să fie foarte bine creaturi omenești, așa cum pretind evhemeriștii; totuși, ele pot tot atât de bine să fi fost personificări ale unor obiecte sau fenomene naturale, așa cum susțin adversarii evhemeriștilor."[1] Dar însumarea a două teorii incomplete nu e suficientă pentru a furniza o teorie adevărată. Greșeala stă poate tocmai în tendința de a elabora o teorie, în pretenția de a realiza o unitate în idee într-un domeniu în care inițiativa nu aparține gândirii discursive.

Max Müller însuși înțelesese foarte bine acest lucru: orice mitologie sistematică presupune un contrasens fundamental. „Încercând — nota el în 1897 — să deslușească imensul fond mitologic transmis, prin tradiție, din generație în generație, oamenii au făcut adeseori greșeala de a-l privi ca pe un sistem, un ansamblu ordonat, organizat, construit conform unui plan dinainte conceput, în vreme ce el nu e decât o aglomerare de atomi, un agregat de concepte care s-au întâlnit la voia întâmplării înainte de a se cristaliza sub o formă oarecum armonică."[2] În realitate, înșiși teoreticienii cărora le place să vadă în mit opera unei gândiri unitare sunt obligați să recunoască faptul că această gândire pare să se sustragă oricărei perspective de ansamblu.

Frapat de aspectul fluid și inconsistent în ochii noștri al gândirii primitive, Lucien Lévy-Brühl avea să desemneze acest caracter prin cuvântul „mistic" în studiile sale despre mentalitatea primitivilor, publicate începând cu 1910. Se știe că acest mod de gândire îi apărea lui Lévy-Brühl ca esențialmente prelogic, și deci diferit, prin constituția sa intrinsecă, de gândirea oamenilor de azi. Adjectivul „mistic" desemna un mod de reprezentare care nu se supune încă controlului rațiunii, ghidată de disciplina științelor pozitive. Neîndoielnic, se află aici un progres, recunoașterea unei originalități radicale a conștiinței mitice, cu privire la care se pare că va trebui de acum încolo să admitem că nici o elucidare intelectuală nu îi va da întru totul transparență. Dar mitul rămâne încă, în mod esențial, un mod de gândire; el se

[1] J.-G. Frazer, *L'homme, Dieu et l'immortalité*, trad. Sayn, Geuthner, 1928, p. 202.

[2] Max Müller, *Nouvelles Études de Mythologie*, p. 76.

desfășoară în ordinea cunoașterii discursive. În cartea sa din 1910, Lévy-Brühl prezintă într-adevăr ipoteza că miturile ar fi „produse ale mentalității primitive, ce apar când aceasta se străduiește să realizeze o participare care nu mai e resimțită ca imediată, când ea recurge la intermediari, la vehicule menite să asigure o comuniune ce nu mai e trăită"[1]. Mitul, așa cum e el cules de observatori, presupune deci un decalaj între povestire și realitatea trăită. Principalul — nota deja Lévy-Brühl — nu se povestește: „ceea ce reține atenția primitivului, ceea ce-i provoacă emoțiile, sunt elementele mistice care înconjoară conținutul pozitiv al mitului"[2]. La urma urmei, „noi numim mit carcasa indiferentă care subzistă în urma dispariției acestor elemente"[3].

Este limpede că mitul-povestire, înrudit cu basmul sau cu legenda, element pentru mitologii, nu mai reprezintă decât o formă tardivă și degenerată, într-un fel fosilizată, a mitului viu și productiv. Momentul ulterior al cercetării va consta de acum încolo în străduința de a capta din nou actualitatea mitului incipient. Acesta a fost sensul unor studii recente, care trec de la subproductul mai mult sau mai puțin denaturat la activitatea în care el își află îndepărtata-i obârșie. Progresul constă în trecerea de la conceperea mitului ca un conținut, ca narațiune și teorie la cea a mitului ca formă, ca structură a existenței. Etimologia însăși a cuvântului (*mythos:* rostire) poartă amprenta unei epoci în care intelectualismul grec a redus deja mentalitatea primitivă. În fapt, dacă mitul se poate exprima la nivelul limbajului el este mai întâi „o rostire care circumscrie și fixează un eveniment"[4], cum spune Van der Leeuw, „o formă esențială de orientare, o formă a gândirii, mai mult încă, o formă a vieții"[5]. În ce-l privește, M. Leenhardt insistă asupra noțiunii de „comportament mitic". Mitul constituie, după el, „un element primitiv și structural al mentalității"[6]. Și, respingând astfel intelectualismul latent al cer-

[1] Lévy-Brühl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, 9-e éd., 1928, p. 434.

[2] *Ibid.*, p. 435.

[3] *Ibid.*, p. 436.

[4] Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, trad. în limba franceză, Alcan, 1940, p. 131.

[5] *Ibid.*, p. 134.

[6] Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, N.R.F., 1947, p. 247.

cetărilor anterioare, M. Leenhardt adaugă: „mitul este simțit și trăit înainte de a fi înțeles și formulat. El este rostirea, figura, gestul care circumscrie evenimentul în inima omului, emotiv ca un copil, înainte de a fi povestire fixată“[1].

Regăsit în contextul său concret, mitul se afirmă deci ca formă spontană a ființării în lume. Nu teorie sau doctrină, ci viziune a lucrurilor, a ființelor și a sinelui, comportamente și atitudini, inserție a omului în realitate. Pentru a lua un exemplu simplu, canacul va spune, atunci când va râvni un obiect: „Obiectul acesta mă trage“. El acționează de altfel, în împrejurarea respectivă, ca și copilul ce reiterează acest comportament arhaic atunci când lovește o mobilă de care s-a izbit. În spontaneitatea sa, gestul copilului concretizează afirmația „acest obiect m-a făcut să mă doară“. Identitatea de atitudine între copilul mic și primitiv demonstrează faptul că am greși dacă i-am atribui canacului o doctrină într-o formă mai mult sau mai puțin inteligibilă. Copilul care lovește mobila nu acționează în virtutea unei teorii. Este vorba la el de un mod de a afirma, de a mima realitatea. Conștiința mitică oferă în mod direct un cod al naturii, ea desenează peisajul în prezența sa coamă, coastă, spinare colț, cunună, poală“[2]. Noi am încetat să tei lecturi mitice a universului în anumiți termeni ai limbajului nostru. Numai vocabularul muntelui ne oferă cuvinte ca: „gurgui, coamă, coastă, spinare, colț, cunună, poală“[2]. Noi am încetat să vedem munții sub forma unor uriași. Dar cuvintele noastre reții în mod inconștient epavele fosilizate ale unei viziuni asupra universului, dispărută sau golită de puterea ei directă și devenită doar alegorică.

Omului primitiv muntele îi apare, fără alegorie, ca o ființă vie. O viziune unitară impune forma umană totalității Universului, fără să putem vorbi aici de fabulații sau de un antropomorfism deliberat. Primitivul le recunoaște lucrurilor ce-l înconjoară aceeași realitate pe care și-o acordă sieși. Experiența lui e înfruntare vie. Filosoful modern, închipuindu-l pe primitiv după modelul său, îi va atribui o atitudine sistematică și o umbră de filosofie în stare frustă. Canacul „tras“ de obiect se supune — se va zice — legii participării. Și poate fi imaginată, în numele său, o logică a parti-

[1] *Ibid.*, pp. 248—249.

[2] M. Leenhardt, *La religion des peuples archaïques actuels*, în: *Histoire générale des Religions*, Quillet, vol. I, p. 114.

cipării, caracterizată de faptul că rămâne inconștientă chiar și la acela care o practică și că, de altfel, corespunde absenței totale a tot ceea ce noi înțelegem prin „logică". Mai înainte se încercase schematizarea aceleiași experiențe sub categoriile doctrinei animiste: ea presupunea o cosmologie și o metafizică, difuzând în univers o putere impersonală care ar însufleți pietrele, plantele, stelele și animalele, favorizând astfel tehnicile magiei destinate să capteze și să-și asigure bunăvoința acestor forțe dispersate. În același mod totemismul, asociind comunitatea umană cutărei sau cutărei specii vegetale sau animale, exprimă aceeași viziune originară a omului primitiv asupra lumii.

Participare, animism, totemism își găsesc în diferite grade justificarea ca descrieri, ca încercări de înțelegere a experienței concrete. Dar aceste interpretări concurente prezintă toate defectul de a se pretinde sinteze, elucidări ale momentului de viață pe care-l semnifică. În comportamentul canacului „tras" de obiect se află mai mult și în același timp mai puțin decât o teorie filosofică. Conștiința mitică nu se manifestă nici în funcție de un simplu realism al dorinței, opus oricărui idealism intelectual. Ontologia trăită în mit este prealabilă oricărei disocieri. Omul modern evoluat este moștenitorul unei îndelungate tradiții, care a dezintegrat pentru a cunoaște. Pentru spiritul nostru, persoana a treia în obiectivitatea sa se opune persoanei a doua și persoanei întâi. În om, putem să distingem moduri de gândire și de viață, inteligența săvârșind divorțul de instincte și sentimente, *homo faber* situându-se în relație cu *homo oeconomicus,* cu omul religios, cu omul politic; subiectul rațional, individul social ia distanță față de persoana concretă.

Pentru gândirea noastră astfel structurată, conștiința mitică răstoarnă toate ordinile, iar ideea însăși de participare nu este, poate, în această privință, decât reacția unui om civilizat în fața acestei confuzii generalizate. Ne este greu să ne desprindem de impresia că omul primitiv nu joacă corect jocul cunoașterii; exact la fel cum adultul consideră „puerile", „infantile" — cu o nuanță de condescendență — gândurile și purtările copilului. Noi suntem aceia care, în această situație, dăm dovadă de egocentrism. Dimpotrivă, conștiința mitică trebuie acceptată ca o afirmare totalitară. Dacă mitul corespunde unei categorii, singura care i s-ar potrivi ar fi aceea a totalității concrete, sau aceea a identității radicale, a unității ontologice. Întreaga realitate se încadrează într-o singură or-

dine și se dezvoltă conform unui dinamism comun care se înscrie în ea ca un flux de viață și inteligibilitate. Conștiința mitică afirmă un univers amorf, într-un început de coeziune și coalescență. Articulațiile limbajului, ale tehnicii și gândirii nu afectează întregul. Ele desemnează, mai degrabă decât analizează, această primă imagine a unui univers a cărui plenitudine este conservată. Nu pentru că gândirea ar avea mai puțină priză asupra universului. Dimpotrivă, mijlocirea fiind abia schițată, gândirea se găsește în contact direct cu realitatea.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. EXPERIENȚA MITICĂ — LITURGHIE REPETITIVĂ

Dacă afirmarea primordială a omului îl separă pe acesta de univers, conștiința mitică are deci — după cum se pare — funcția de a-l reintegra în lume. Ex-sistență înseamnă secesiune. Dar conștiința mitică operează reunificarea, dând realității un sens uman. Miturile conturează o imagine a lumii în reciprocitate cu o măsură primă a omului. Măsură, iar nu lipsă de măsură. De unde greșeala anumitor savanți, ca Frazer sau Loisy, care critică miturile și le dezaprobă în numele unui pozitivism în tradiția secolului XIX. În fapt, mitul are rostul de a face viața posibilă. El dă un suport societăților omenești și le permite să dureze. Un ansamblu mitic incompatibil cu menținerea vieții s-ar condamna singur. Asta înseamnă că sistemele mitice cele mai inumane în ochii noștri (acelea, de exemplu, ale mexicanilor cu ritualurile lor de sacrificiu sau cele ale triburilor canibale din Africa sau Oceania) păstrau totuși o posibilitate de existență și oarecum un secret al vieții pe care investigațiile noastre retrospective nuanțate de umanitarism nu ne permit întotdeauna să le regăsim.

Mai mult încă, trebuie să recunoaștem că mitul nu constituie un abandon pur și simplu în fața unei gândiri fabulatorii și gratuite, analoagă celei onirice sau celei poetice. Mitul nu se situează în afara realului, de vreme ce se prezintă ca o formă de instalare în real. El formulează un ansamblu de reguli precise pentru gândire și pentru acțiune. Dacă observatorul modern se pierde adesea în ele, indigenul este bine orientat și poate evolua aici cu ușurință, în vreme ce noul mediu al tehnicii occidentale este pentru el, dimpotrivă, un motiv perpetuu de scandal.

Departe de a fi dereificator, mitul constituie un scenariu sau o stilistică a comportamentului uman în inserția lui printre lucruri. Filosofia se străduiește să dubleze universul. Ea constituie un univers în planul ideilor. Mitul rămâne la marginea existenței. El este prin esență un mod de gândire nedesprins de lucruri, încă pe jumătate întrupat. Cuvântul aderă la lucru; numele nu desemnează doar, ci este ființa însăși. Astfel mitul nu își este sieși suficient, nu se închide asupra lui însuși. El se referă întotdeauna la un context existențial bine susținut și într-un fel integrat peisajului pe care trebuie să-l localizeze. De aceea, acest demers al gândirii îl derutează pe observatorul care se așteaptă să găsească o dimensiune autonomă și se lovește foarte repede de lacune în informație, de obscurități și contradicții pe care le ia adesea drept reticențe. De fapt, nu primitivul interogat e cel care se sustrage, ci materia însăși a anchetei refuză, prin structura sa, să intre în cadrul pregătirii pentru înregistrarea ei.

Reluarea mitului de către inteligență, transcrierea lui rațională lasă deci să scape esențialul, în măsura în care detașează mitul de situație, conferindu-i astfel o autonomie în gândire care îl denaturează. Conștiința mitică suscită o gândire angajată, pe care n-o putem degaja decât falsificând-o. Noi concepem astăzi sensul unei gândiri pentru gândire, de care primitivul rămâne complet străin. Printr-o răsturnare a perspectivei prea adesea admise, s-ar putea spune deci că gândirea rațională este dereificatoare, pe când gândirea mitică este prin excelență o gândire întrupată. Se poate chiar estima că civilizația noastră suferă de un soi de delir tehnic, dezvoltările științei îndepărtându-se tot mai mult de realitățile și posibilitățile naturii. Există un decalaj crescând între condiția omului și puterea sa tehnică. Această putere sfârșește prin a ne exila într-un univers de acum prea restrâns. Ca și cum cercetările savanților și realizările inginerilor ne-ar fi făcut să pierdem măsura omenescului. S-ar putea vorbi despre o veritabilă fabulație materială, mecanismele puterii scăpând aproape de sub orice control și lăsând umanitatea pradă fantasmagoriilor războiului, ale statului totalitar și ale sistemului concentraționar.

Pe de altă parte, aderența la real, caracteristică mitului, ne împiedică să vedem, în orice nivel al acestuia, o transpunere sau o alegorie, de exemplu personificarea forțelor naturii sau parabola unui sistem al universului. Alegoria presupune într-adevăr posibilitatea unui joc dublu al conștiinței și oarecum a unei lecturi duble

a universului. Fontenelle denunța în mituri artificiile unor preoți interesați să-i mențină pe oameni în ignoranță. Mitologii secolului al XIX-lea vedeau în ele expresia conștient căutată a unei concepții asupra universului. Toate aceste interpretări îl cred pe omul primitiv capabil de a opera distincția între un „real obiectiv" și o suprarealitate mitică, venind oarecum să se suprapună realității brute a lucrurilor. Or, caracterul esențial al experienței mitice este acela de a reflecta o realitate indisociabilă. Nu există o opoziție între natură și o supranatură. Tocmai lucrul acesta condamnă interpretarea naturalistă a miturilor. „În nici un caz, scrie M. Eliade, mitul nu poate fi considerat o simplă proiecție fantastică a unui eveniment „natural". În planul experienței magico-religioase (...), Natura nu e niciodată „naturală"[1]. În fapt, miturile nu devin simboluri decât atunci când vine vremea poeților și gânditorilor, în ochii cărora adevăr și alegorie sunt disociate. În această epocă târzie, în mit intră o intenție de joc. Omul își restituie universul în gândire și funcțiunea fabulatorie se regăsește oarecum desprinsă în raport cu realul. Dimpotrivă, pentru omul primitiv, conștiința mitică își imprimă sensul în mod direct realității trăite, fără cea mai mică ambiguitate.

Reprezentările mitologice sunt deci fructul unei degradări a conștiinței mitice. D-na Marie Delcourt, specialistă în religia greacă, indică foarte clar acest lucru: „În superstițiile populare, activitatea fabulatorie crește pe măsură ce convingerea slăbește. O practică este justificată printr-o povestire începând din momentul în care spiritul este destul de liber pentru a-și pune întrebări în privința ei și pentru a-și da seama că ea are nevoie de o explicație. Din clipa aceea se poate întrevedea ziua în care practica în sine va dispare, în vreme ce oamenii își vor mai aminti anecdota care — dacă a avut norocul de a fi povestită de un mare poet — va fi devenit între timp nemuritoare"[2].

De altfel, Schelling simțise deja pregnant că esențialul, în mit, era sensul direct. „Reprezentările mitologice, scria el, nu au fost nici inventate, nici liber acceptate. Produse ale unui proces independent de gândire sau de voință, ele aveau, pentru conștiința

[1] Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, 1949, p. 363.

[2] Marie Delcourt, *Légendes et Cultes de Héros en Grèce*, P.U.F., 1942, p. 4.

care le suporta, o realitate incontestabilă și irefutabilă. Popoarele și indivizii nu sunt decât niște instrumente ale acestui proces care le depășește orizontul și pe care îl slujesc fără a-l înțelege"[1]. Schelling preconiza așadar, în studiul mitului, întoarcerea de la imagine la sens. „Semnificația mitologiei — spunea el în mod expres — nu poate fi decât aceea a procesului în urma căruia ia naștere"[2]. El susținea astfel necesitatea unei „interpretări literale" a mitologiei: „Trebuie s-o înțelegem așa cum se exprima ea, ca și cum nimic altceva n-ar fi fost subînțeles, ca și cum ea n-ar spune decât ceea ce spune"[3]. Și Schelling opune atunci gândirii *alegorice* a modernilor gândirea *tautogorică*, aceea tocmai care nu trimite la altceva decât la sine, aceea care nu cunoaște jocul de oglinzi unde se repercutează și se multiplică gândirea abstractizată după emanciparea sa. Gândirea tautogorică nu are nevoie de altă justificare pentru că ea își poartă în sine sfârșitul, în același timp cu începutul.

Intuiția genială a filosofului romantic definește aici perfect caracterul existențial al conștiinței mitice, prezența indivizibilă în sine și în univers, unitate originară a conștiinței și a universului, prealabilă divorțului re-flecției care este o dedublare înainte de a fi o îmbogățire. Vederile penetrante ale lui Schelling par întru totul justificate. Ele constituie astăzi ultimul stadiu al problemei[4].

Conștiința mitică orientează acțiunea umană în funcție de un orizont definit o dată pentru totdeauna. „Grație mitului, omul

---

[1] Schelling, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, VIII-e leçon, trad. Jankelevitch, Aubier, 1945, t. I, p. 235, Cf. p. 239: „prima conștiință reală era deja, ca atare, mitologică".

[2] *Ibid.* p. 236.

[3] *Ibid.*, pp. 237—238.

[4] Într-un fragment din *Les Disciples de Sais*, Novalis schițează, se pare, o interpretare a mitului care o prefigurează pe cea a lui Schelling: „Putem considera opiniile strămoșilor noștri cu privire la lucrurile naturale ca un produs necesar, ca reflectare directă a stadiului Naturii terestre la epoca respectivă; datorită lor, ca și instrumentelor celor mai adecvate pentru observarea universului, vom putea deduce cu siguranță relația fundamentală a Universului, cu alte cuvinte a Universului cu locuitorii săi și a locuitorilor cu Universul" (trad. G. Bianquis, în Novalis, *Petits Ecrits*, Aubier, 1947, pp. 189—191). Mitul este înțeles aici ca formulă de instalare a ființei în univers.

Oceanian percepe lumea"[1], scrie M. Leenhardt. Mitul și lumea nu pot fi disociate. Nu e vorba de altfel despre o simplă lectură a peisajului, despre o atitudine contemplativă. Omul se include pe sine în peisajul mitic, unde își joacă rolul. Formă a reprezentării, mitul este și mod de organizare a acțiunii.

Se știa, în fapt, de multă vreme că mitul se deosebește de simpla povestire sau de legendă prin faptul că este legat de o practică religioasă, de un rit. Un rit, după formula lui Van der Leeuw, „este un mit în acțiune"[2]. Gestul, rostirea, atitudinea rituală nu trebuie considerate în detaliu, ca un automatism al pietății. Ritul este un fenomen de prim plan, care se înscrie pe fundalul mitului. Ritul vizează mitul; s-ar putea spune chiar că el are puterea de a-l crea, sau cel puțin de a-l reafirma. Ritul este un mod de a povesti, cu corpul și cu mâinile, această istorie care nu este o istorie, de a se integra în ea pentru a o reîntrupa împreună pe pământul oamenilor. Semnul crucii prelungește și actualizează pentru credincios istoria și sacrificiul lui Cristos.

În același timp, de altfel, ritul îl face pe credincios să beneficieze de autoritatea, de eficiența istoriei mitice. Căci ritul reiterează deliberat mitul în prezent. În vreme ce Isus al istoricului a murit de mult, Cristos al credinciosului rămâne aproape de el, la îndemâna mâinii care face semnul sacru. Practica rituală realizează deci, în imediat, o transcendență trăită. Individul comun are astfel acces la o suprarealitate care-l transfigurează atât pe el cât și cadrul vieții sale. Ritul ia sensul unei acțiuni esențiale și primordiale, prin referința pe care o instituie de la profan la sacru. Dar, în plus, omul de azi recunoaște implicit diferența între universul cotidian, desacralizat, și suprarealitatea religioasă. Dimpotrivă, conștiința mitică se situează înaintea dedublării, ea realizează fără încetare unitatea, coincidența dintre real și adevăr. Comportamentul primitivului, în întregime supus controlului mitului, apare astfel ca o înlănțuire de rituri. „Tot ce se întâmplă e mitic"[3], susține Van der Leeuw. Găsim aici o caracteristică esențială a conștiinței mitice. Comportamentul său categorial îi permite omului civilizat să distribuie realul global în forme care-l disociază și îl fac astfel mai ușor de

[1] Maurice Leenhardt, *Arts de l'Océanie*, Edition du Chêne, 1947, p. 129.

[2] Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, trad. în limba franceză, Alcan, 1940, p. 120.

[3] *L'homme primitif et la Religion*, p. 105.

mânuit. Această punere în formă asigură specializarea existenței, care distinge între trecut, viitor și prezent, între apropiat și depărtat, între sacru și profan, între pozitiv și fantastic, real și dezirabil etc. Nu la fel se întâmplă cu omul primitiv, care se situează în centrul unei realități aproape indisociabile. El trebuie să acționeze fără încetare în funcție de totalitate, de infinitul dat, de care, în lipsa unor structuri abstracte corespunzătoare, e incapabil să se detașeze pentru a-l aborda în detaliu.

Lévy Brühl semnala această atitudine primitivă în legătură cu divinația, care anticipează efectiv rezultatele scontate, aliniind într-o simultaneitate trăită practicile rituale și binefacerile așteptate. Acțiunea puterilor sacre îi apare primitivului „imediată, în sensul deplin al cuvântului. Ea se manifestă fără intermediar, deci imediat, iar evenimentul viitor care va fi produs de ea este deja resimțit ca prezent". Sincretismul spontaneității primitive pare, în ochii noștri, să confunde perspectivele temporale: „Puțin contează — scrie tot Lévy Brühl — dacă evenimentul aparține viitorului sau trecutului: se pare că, pentru mentalitatea primitivă, câmpul de acțiune al puterilor mistice constituie oarecum o categorie a realului care le domină pe cele ale timpului și spațiului, în care faptele se înscriu pentru noi în mod necesar". Experiența primitivă are cadre mai puțin rigide decât a noastră, „ceea ce-i permite să situeze în aceeași realitate vizibilul și invizibilul, ceea ce noi numim natura și supranaturalul, într-un cuvânt, lumea aceasta și lumea cealaltă"[1].

Noțiunea însăși de realitate este cea care opune experiența primitivului experienței noastre. Mitul desemnează un regim al existenței caracterizat prin faptul că structurile sale au o validitate permanentă, nu istorică — s-ar putea spune — ci ontologică. Nu ajunge deci să afirmăm că miturile perpetuează amintirea unor evenimente vechi care se pierd, la nevoie, în negura timpurilor. A situa mitul în timp înseamnă a-l despuia de modalitatea sa existențială. „Evenimentele relatate în mituri — spuneau deja foarte just Hubert și Mauss — se petrec, pare-se, în afara timpului sau, ceea ce e același lucru, în întinderea globală a timpului"[2]. E vorba deci de un

[1] Lévy-Brühl, *La Mentalité primitive*, Alcan, 1922, pp. 225—226.

[2] Hubert et Mauss, *Etude sommaire sur la Représentation du Temps dans la Religion et la Magie. Mélanges d'Histoire des Religions*, Alcan, 1909, p. 192.

timp trans-temporal, care prevalează asupra întregii întinderi a timpului temporal. E timpul prezenței totale.

Faptul capital pentru înțelegerea conștiinței mitice pare a fi deci că mitul, ca structură ontologică, perpetuează o realitate dată. Esențialul e deja prezent. Nu e nevoie să fie inventat, trebuie doar ca el să fie asumat. Mitul oferă codul obligatoriu al fiecărui comportament. „Un mit e un fapt care trebuie să se repete"; notează Van der Leeuw[1]. Mircea Eliade, care a insistat mult asupra acestui punct esențial, formulează astfel principiul metafizicii primitive: „Un obiect sau un act nu devine real decât în măsura în care imită sau reiterează un arhetip. Astfel, realitatea se dobândește exclusiv prin repetare sau participare; tot ce nu are un model exemplar este „lipsit de sens", lipsit adică de realitate"[2].

M. Eliade adăuga că, din această cauză, ontologia primitivă prezintă o structură platoniciană. Formula e corectă, cu condiția să nu uităm niciodată că e vorba de fapt de o ontologie prereflexivă, mult mai radicală decât apare ea în doctrina lui Platon. Sistemul filosofic lasă loc pentru viața cotidiană. De aceea doar înțelepții au revelația lui. Mulțimea, rămasă în caverne, poate să trăiască și să moară fără a bănui acest primat în drepturi al adevărului asupra realului, pus în lumină de doctrina reminiscenței. Micul sclav din *Menon* învață pentru totdeauna că a ști înseamnă a-ți aminti; dar nu toată lumea are, ca el, norocul de a-l întâlni pe Socrate. Dimpotrivă, ontologia primitivă este o ontologie acționată spontan de totalitatea indivizilor. Doctrina Ideilor poate face unitatea unei societăți a înțelepților, eliberați de iluzia cotidiană. Experiența primitivă a repetării fondează comunitatea primitivă unanimă. Ea justifică existența fiecăruia, în orice moment.

Mitul singur este principiu al realității. Doar el autorizează ființarea. Lévy-Brühl insista pe drept cuvânt asupra acestui fapt

---

[1] *L'homme primitif et la religion*, p. 105.

[2] Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, N.R.F., 1949, p. 63. Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, 1949, p. 355: „Trebuie să ne obișnuim să disociem noțiunea de „mit" de acelea de „vorbe", de „născocire" (...) pentru a o apropia de noțiunile de „acțiune sacră", de „gest semnificativ", de „eveniment primordial". Mitic este nu doar tot ce se povestește despre anumite evenimente care s-au petrecut și despre anumite personaje care au trăit *in illo tempore*, ci și tot ce se află în raport direct sau indirect cu astfel de evenimente și cu personaje primordiale".

în a sa *Mitologie primitivă:* „Chiar în afara oricărui interes uman, evenimentele lumii noastre actuale, trăsăturile fizice şi morale ale fiinţelor care trăiesc în ea, ca şi ale celor pe care le numim inanimate — ca pietrele, stâncile, fluviile, marea etc. — tendinţele lor, „dispoziţiile" lor, modurile lor obişnuite de manifestare, într-un cuvânt, tot ceea ce constituie experienţa cotidiană, îşi datorează existenţa ca atare participării sale alături de evenimentele şi fiinţele perioadei mitice"[1]. Mitul a formulat o dată pentru totdeauna modelul perfect al oricărei existenţe în lume. În aşa fel încât sarcina omului constă în a reitera comportamentul exemplar al eroilor mitici.

Lévy-Brühl citează, după Williams, exemplul elemaşilor, o populaţie din golful Papua. Multe dintre miturile acestora „au ca subiect călătorii lungi pe mare care s-au sfârşit cu bine, furnizând astfel modele pentru navigatorii actuali... care vor ajunge şi ei cu bine la destinaţie, pentru că vor reitera isprăvile strămoşilor"[2]. Miturile prescriu modele de comportament nu numai pentru navigaţie, ci şi pentru pescuit, război sau dragoste. Se poate spune că viaţa comunităţii în ansamblul ei constituie un fel de „înscenare" (formula îi aparţine lui Lévy-Brühl) a mitului primordial care a fixat, o dată pentru totdeauna, căile şi mijloacele unei funcţionări sociale bine reglate. Într-o expediţie maritimă, comandantul „devine, pentru un timp, eroul mitic cu veşmintele şi podoabele căruia s-a îmbrăcat, a cărui pieptănătură a preluat-o, ale cărui gesturi le mimează. „Imitându-l" astfel, se identifică cu el atât de intim, încât nimic nu-i mai deosebeşte. El *este* Aori. Identificare cu atât mai completă cu cât el poartă numele acestui erou, nume secret şi puternic, ca mitul însuşi"[3]. Omul care face curte unei femei preia, pentru a o cuceri, rolul şi numele lunii, din care mitul face paradigma seducătorului. Pescarul cu arcul este eroul mitic, specialist exemplar al acestei activităţi.

Se poate vedea aici în ce sens miturile sunt principii ale realităţii pentru viaţa umană. Miturile, notează Van der Leeuw, „sunt viaţa primitivă însăşi. Viaţa primitivă este o viaţă reprezentativă. A acţiona în mod primitiv înseamnă a săvârşi din nou actul ori-

[1] *La Mythologie primitive,* Alcan, 1935, p. 166.
[2] *Ibid.,* p. 162.
[3] *Ibid.,* p. 163.
[4] Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion,* p. 124.

ginar"[4]. S-ar putea spune, într-un cuvânt, că esența mitică precede existența primitivă, și că doar ea o face valabilă. Grupul social în ansamblul său se consacră realizării unei liturghii repetitive, fiecare moment al fiecărei existențe conformându-se în mod deliberat unui ritual fixat o dată pentru totdeauna în timpul primordial.

E motivul pentru care epoca mitică a omenirii — în vremea în care mitul domnește în exclusivitate — apare ca epocă a Repetării. Cuvântul repetare pare a se potrivi mai bine aici decât acela de „eternă reîntoarcere", propus de M. Eliade în frumoasele sale studii asupra acestui subiect. Ideea de reîntoarcere eternă implică o devenire circulară a timpului, o succesiune de perioade a căror alternanță guvernează înlănțuirea epocilor. Reîntoarcerea eternă presupune timpul. Gândirea primitivă încă nu a dobândit conștiința timpului; e ca și cum ar fi detașată de el. Repetarea înseamnă reafirmarea lui Același. Reîntoarcerea eternă nu poate decât să vizeze identitatea lui Același prin dispersiunea incipientă a lui Altul; unitatea e deja amenințată. De altfel, ideea eternei reîntoarceri apare istoric, în imperiile orientale ca și la greci, ca o sistematizare filosofică ce e caracteristică unei epoci și unei civilizații în care mentalitatea preistorică a vârstei mitice a fost deja depășită.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITAR

III. IMPLICAȚIILE ONTOLOGICE ALE REPETĂRII

Comportamentul primitiv se manifestă deci ca o vastă înlănțuire de rituri ce actualizează miturile primordiale. Atitudinea spontană a primitivului presupune ca urmare un anumit număr de implicații metafizice. E esențial să notăm mai întâi că universul repetării este universul *creației continuate*. Repetarea asigură reintegrarea timpului uman în timpul primordial. Timpul actual adică este întotdeauna „primul timp", timpul escatologic când toate lucrurile păreau noi. Omul primitiv este contemporan cu cosmogonia. El o joacă din nou, contribuie la realizarea ei prin identificarea sa cu ființele mitice. Doar executarea corectă a riturilor asigură, în fiecare clipă, geneza universului și bunul mers al activităților întreprinse. Primitivul, spune Van der Leeuw, „merge să se plimbe pentru a determina venirea nopții. Iar plimbarea acestuia nu e, la rândul ei, decât o replică a unei plimbări originare, pe care primul plimbăreț a făcut-o într-o zi din epoca mitică"[1]. „Apariția și dispariția vegetației, semnalează pe de altă parte Eliade, au fost întotdeauna resimțite, din perspectiva experienței magico-religioase, ca un semn al creării periodice a cosmosului"[2].

Nu există un alt timp în afara Marelui Timp inițial. Ritualurile de sacrificiu în special manifestă această intenție profundă de a participa la primejdioasa creare mitică a universului. Această aspirație cosmogonică a comportamentelor rituale conferă activității umane un caracter ambiguu. Ea nu e nici cu adevărat activă, nici realmente pasivă, în sensul în care o înțelegem noi. Într-adevăr,

[1] Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, p. 124.
[2] Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, p. 363.

primitivul nu poate adăuga nimic de la el creației mitice. Universul, pentru el, este format, este complet. Tehnicile însești sunt un dar al zeilor și nu lasă loc unor invenții noi. Ceea ce a fost făcut, o dată pentru totdeauna, de ființele mitice, nu mai poate fi decât repetat. Dar această pasivitate totală e însoțită uneori de o reală eficiență. Omul se regăsește, printr-o participare necesară, asociat la liturghia cosmică. Dacă riturile nu sunt corect îndeplinite, luna nu se va ridica pe cer, nu va exista primăvară, recolta va fi compromisă, vânătoarea nerodnică, foametea și boala vor răpune oamenii iar femeile vor fi sterile. Primitivul nu poate începe nimic. Dar, pentru el, totul trebuie luat întotdeauna de la capăt. El e realmente părtaș la greul răspunderii cosmice. La tribul Marind Anim din Noua Guinee — exemplu citat de Lévy Brühl — „cocotierii își datorează originea, potrivit mitului, ceremoniilor *majo:* de aceea, ceremoniile *majo* asigură astăzi fecunditatea acestor palmieri. Prin urmare, dacă ceremoniile *majo* nu au loc, *Dema* sunt iritați, palmierii și ceilalți copaci fructiferi nu mai produc nimic, iar oamenii se vor îmbolnăvi și vor muri"[1].

Mitul furnizează deci prototipul eficienței umane. El corespunde unui principiu de cauzalitate exemplară, deopotrivă tehnică și spirituală. Așa cum spune foarte adevărat Van der Leeuw, mentalitatea primitivă nu disociază natura de cultură. Ea nu separă un domeniu obiectiv în care realitatea ne este dată ca atare de un domeniu în care inițiativa umană se poate manifesta mai liber. În experiența integrală a primitivului, răsăritul soarelui sau al lunii sunt evenimente de același ordin ca soarta unei bătălii ori ca succesul construcției unei ambarcațiuni sau a unei colibe. Pentru omul civilizat, cultura înseamnă omul adăugat naturii, omul care își exercită dreptul de a lua în posesie universul, refăcându-l după chipul său pentru a se instala mai bine în el. Omul din mit, pentru care a face înseamnă întotdeauna a reface, nu cunoaște decât o realitate globală, a cărei inițiativă radicală nu-i aparține, și în care se asociază strâns natura și supranatura.

S-ar putea spune tot atât de bine că mitul asigură concomitent niște funcțiuni pe care noi le-am repartizat între moduri de gân-

[1] Lévy-Brühl, *La Mythologie primitive,* p. 160. Cf. *ibid.,* p. 166: pentru ca recolta de tutun să fie asigurată, la tribul Karuk din California, e nevoie ca indigenul „să posede mitul referitor la ea, și să imite ceea ce a făcut strămoșul său eroul, pronunțând aceleași formule".

dire specializate. Dacă mitul nu face distincția natură—cultură, e pentru că el corespunde unei vârste *preistorice* a spiritului uman. O societate care trăiește în Marele Spațiu și Marele Timp este o societate străină de istorie, în măsura în care își fixează atenția nu asupra evenimentului, noutății, ineditului, ci asupra a ceea ce se repetă întotdeauna. Conștiința mitică abordează realul prin intermediul unui singur sistem de analiză: ea nu poate percepe concomitent ceea ce e constant și ceea ce e întâmplător. O gândire mai evoluată posedă, dimpotrivă, mai multe scheme de condensare pentru a-și concretiza experiența. Ea își poate îndrepta atenția fie asupra a ceea ce e identic, a ceea ce se afirmă mereu în același mod de-a lungul timpului, fie asupra a ceea ce se schimbă. Determinarea asemănărilor, a constanțelor se găsește, în mare, în principiul spiritului științific. Dimpotrivă, interesul pentru diferențele între oameni sau evenimente este o particularitate a spiritului istoric, o dimensiune proprie a culturii, a umanității, în opoziție cu natura.

Gândirea noastră nu e însă istorică decât în măsura în care ea și-a fixat constantele. Funcțiunea istoriei, studiu al schimbării, este oarecum complementară funcțiunii științei, care asigură orizontul, fixând constantele indispensabile. Cunoaștere a devenirii legată astfel de cunoașterea ființării. Istorie și Știință sunt deci două forme originale ale reprezentării, care se dezvoltă simultan. Dimpotrivă, conștiința mitică acoperă domeniile nedisociate ale științei și istoriei. Este de altfel normal ca această primă cunoaștere anistorică să se prezinte ca o funcțiune de stabilizare. Istoria, cunoaștere a devenirii, ne înfățișează un orizont deschis, adică neliniștitor. Dar omul caută din instinct structuri ferme, care să-i ofere garanții împotriva întâmplării și a amenințărilor sale. Grație mitului, insolitul este readus în cadrele obișnuitului: întotdeauna se petrece același lucru, adică nu se petrece nimic. În toate sensurile cuvântului, mitul este pentru grupul uman un principiu de conservare, care reduce întreaga experiență posibilă la un gigantic fenomen de *déja vu*. S-ar putea spune, reluând schema lui Meyerson, că e vorba despre un principiu de identitate aplicat timpului și care asigură în toate cazurile preponderența lui Același ontologic asupra lui Altul istoric.

Mentalitatea mitică definită astfel depășește cu mult cadrele preistoriei în sensul tehnic al cuvântului. Ea a guvernat întregul univers, aproape până în zilele noastre, și guvernează încă experiența celei mai mari părți a umanității, spre deosebire de spi-

ritul occidental. E. F. Gautier dă, în *Moravuri și obiceiuri ale musulmanilor*, un bun exemplu pentru această opoziție. Serviciile de propagandă ale lui Napoleon în Egipt, crezând că vor ului niște populații înapoiate, au pus într-o zi la cale lansarea unui montgolfier. Anumiți cronicari arabi ai vremii ne aduc la cunoștință că efectul obținut a fost aproape nul. Demonilor străini, spun ei, le-a trecut prin cap să arunce împotriva cerului un soi de monstru, care după puțin timp s-a prăbușit în mod jalnic. Conștiința mitică a neutralizat cu ușurință evenimentul insolit. Se poate vedea aici foarte bine înfruntarea dintre spiritul modern, dornic de ceva nemaivăzut, de ceva extraordinar în stil american, și atitudinea primitivă, refractară la orice noutate, pe care o clasează printr-o judecată de valoare defavorabilă.

Știința și istoria se dezvoltă încetul cu încetul în detrimentul mitului și vor permite un nou mod de instalare a omului în univers. Dar mitul furnizase deja o primă soluție valabilă, de vreme ce a permis speciei umane să supraviețuiască timp de milenii. Mitul este o justificare a existenței; el întemeiază temporalul pe intemporal și constituie un principiu de inteligibilitate satisfăcător, prin recurgerea la o prioritate ontologică, la un adevăr antecedent ca valoare. Dacă vom considera categoriile cu care operăm ca pe ceva absolut, nu putem decât să depreciem fără încetare mentalitatea primitivă. Lévy-Brühl, criticând prejudecata pozitivistă de care erau impregnate primele sale lucrări, ajunge către sfârșitul vieții la un emoționant examen de conștiință, consemnat în *Carnetele* sale postume. Punctul de plecare al acestei autocritici se afla în aceea că „oricât de neverosimil ni s-ar părea acest lucru, primitivii iau miturile drept povestiri adevărate"[1]. Și Lévy-Brühl continua să insiste asupra ușurinței, atât de deconcertantă pentru noi, de a admite niște realități neverosimile, absurde, palpabil „imposibile"[2].

Nu poate decât să ne uimească uimirea marelui spirit care era Lévy-Brühl, întrebându-se cu atâta înverșunare: „Cum poate cineva să fie persan?" „Am pierdut din vedere — recunoaște el cu o înduioșătoare sinceritate, întrebarea dacă „adevărate" avea într-adevăr, din punctul de vedere al „primitivului" același sens ca din

[1] *Les Carnets de Lucien Lévy-Brühl*, publicate de Maurice Leenhardt, P.U.F., 1949, p. 193.

[2] *Ibid.*, p. 197.

punctul nostru de vedere"[1]. El răspunde la această întrebare afirmând natura „bi-univocă" a realităţii primitive, deopotrivă „reală" — în sensul „obişnuit" — şi „mistică". Acest joc dublu al gândirii primitive ar explica astfel incoerenţa sa. Ar exista un fel de în sine al experienţei obiective, în adevărul său, pe care primitivul l-ar denatura prin viziunea sa „mistică" asupra evenimentului. „Pentru a se produce, experienţa primitivului presupune un ansamblu de credinţe tradiţionale care trăiesc în el"[2].

Dar şi la noi, ideea de adevăr istoric presupune în realitate un sistem complex de interpretare, o mulţime de reguli de metodologie şi critică, elaborate încet de-a lungul timpului. E absurd să pretindem, cum am făcut-o prea adesea, că primitivul este „opac la experienţă". Experienţa nu e ceva absolut. Ea e expresia unui ansamblu de idei şi judecăţi de valoare. Nu există în acest domeniu mai multe fapte „brute" decât în cel al ştiinţei, aşa cum arată celebra critică a lui Duhem. Noi credem că adevărul nostru e obiectiv, pentru că poate fi verificat. Dar verificarea se înscrie în cadrul unui sistem definit în prealabil. Şi pentru primitiv există, în sistemul său, posibilităţi de verificare. Interpretarea mitică e întotdeauna verificată de eveniment. M. Leenhardt istoriseşte de exemplu povestea unei insulite din Pacific pradă unei epidemii; într-o bună zi se descoperă că răul vine de la o pirogă veche eşuată pe o stâncă ascuţită, iritând astfel dintele unui zeu. „O dată piroga îndepărtată, răul a încetat", notează M. Leenhardt[3]. Întotdeauna se întâmplă aşa: în interiorul sistemului mitic considerat, riturile sunt eficiente. Nu se poate de altfel concepe faptul că o populaţie, oricât de „primitivă", ar persevera în îndeplinirea unor practici despre care şi-ar da bine seama că nu servesc la nimic. Medicina primitivă tratează efectiv bolnavii şi justifică bolile. Violarea tabuurilor aduce realmente cu sine moartea violatorului[4].

De altfel e de crezut că procesiunile şi rugăciunile pentru venirea ploii nu se desfăşoară fără un rezultat „obiectiv" pentru ţinuturile afectate de secetă, de vreme ce ele persistă până în zilele

[1] *Ibid.*, p. 193.

[2] *Ibid.*, p. 198.

[3] M. Leenhardt, *La religion des peuples archaïques actuels*, p. 115.

[4] Cf. cu privire la această problemă studiul lui Marcel Mauss: *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la Collectivité*, în *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., 1950, p. 313 sq.

noastre. În materie de obiectivitate ar trebui să ne gândim aici și la procesele de vrăjitorie, atât de numeroase în Evul Mediu și până în secolul al XVII-lea. Oricât de inadmisibil ni s-ar părea, aceste procese erau perfect obiective: toată lumea — acuzatori și acuzați, opinia publică — era de acord cu fondul problemei, iar judecata se desfășura conform legilor. Adevărul intrinsec al realității mitice este conținut în mentalitate înaintea afirmării istorice a evenimentului. Faptul se înscrie în prelungirea unei structuri, iar judecarea autenticității se va face în funcție de această structură. Atunci când vorbim astăzi despre adevăr istoric, noi facem implicit anumite distincții, de care primitivul este străin. Dar fondul problemei rămâne același. Să luăm ca exemplu cazul Ioanei d'Arc. Toată lumea ar cădea fără îndoială de acord asupra faptului istoric că ea a auzit niște voci. Noi nu vom mai proceda ca inchizitorii, acuzând-o de minciună. Dar, odată acceptată buna credință a Ioanei, fiecare păstrează o interpretare proprie a evenimentului. Pentru unii, veridicitatea sfintei corespunde realității obiective: niște îngeri i-au vorbit cu adevărat. Pentru alții, ea este doar o iluminată eroică, ale cărei afirmații se explică prin mecanismele inconștiente ale halucinației. Problema rămâne întreagă și nu poate fi rezolvată decât conform presupozițiilor implicite.

Conștiința mitică furnizează deci cu adevărat un domeniu de inteligibilitate mai radicală decât aceea de care beneficiază omul de azi. Atât de radicală chiar, încât reușita sa prea completă împiedică progresul inteligenței. Mitul răspunde la orice întrebare înainte chiar ca ea să fie formulată. El împiedică formularea întrebării. Exemplaritatea mitică va conferi faptului autoritatea dreptului. Tradiția, beneficiind astfel de o certitudine a valorii procurată de mit, este imobilizată pentru totdeauna. Astfel prevalează o structură fixistă a existenței, confirmată de altfel de strânsa aderență a grupului la mediul său natural, pe care nu o tulbură nici invențiile tehnice — creatoare ale noului mediu în care trăiește omul modern — și nici contactele exterioare. Acest imobilism metafizic explică fără îndoială stagnarea civilizației primitive lăsată în voia ei: modul de viață al pigmeilor africani sau al aborigenilor australieni pare să perpetueze până în zilele noastre existența oamenilor preistorici, primii locuitori ai lumii occidentale.

Consistența ontologică a universului primitiv ține fără îndoială de faptul că mitul proiectează direct și istorizează în termeni umani principalele exigențe ale ființării în lume. De unde caracte-

rul oarecum mineral al realității umane astfel articulate. Marcel Griaule a sesizat foarte bine că originile artei sunt legate de dorința de a stiliza încă și mai mult și de a fixa în mod definitiv imaginea universului. „Masca, statuia, pictura rupestră — explică el — sunt concrețiuni mitice. Or, mitul evoluează într-un timp originar, etern, imuabil și totodată actual; pe de altă parte, el este obiect al credinței. Decurge de aici faptul că sculptura sau pictura trebuie să rămână, cel puțin teoretic, neschimbate; această calitate acționează în sensul conservării, deci al misoneismului. În ochii celor ce-l folosesc, valoarea estetică a materialului religios ține deci în primul rând de imuabilitatea sa"[1]. După M. Griaule, arta primitivă este un mod de a nega, depășindu-le, evoluția formelor umane și moartea lor: „în universul mitic nepieritor, necesitatea reproducerii formelor nu se putea face simțită, de vreme ce ele erau eterne. Dimpotrivă, de îndată ce apare moartea, devine urgentă făurirea unor forme nepieritoare". Arta primitivă este deci „o luptă împotriva putrezirii formelor"[2], conform exigențelor unei conștiințe guvernate de norma Repetării. Arta ar permite astfel epurarea experienței morții, asigurând triumful principiului ontologic al conservării.

Ceea ce numim arta primitivă — statuete și măști, costume, obiecte rituale, cărora li s-ar putea adăuga muzica și dansul, corespondente primitive ale artei noastre coregrafice — constituie așadar o încercare de realizare materială a transcendenței mitului. Dar se dovedește atunci că nu este vorba aici de o artă în sensul pe care-l înțelegem noi, de o artă separată de viață și constituind oarecum o dimensiune contemplativă și dezinteresată. Arta primitivă face corp comun cu existența. Ea traduce structurile dominante și articulațiile esențiale ale acesteia. Ea stilizează viața obișnuită în funcție de mituri și îi imprimă astfel stabilitatea, atemporalitatea. Realizarea estetică intervine ca însuși codul repetării.

Natură, istorie, tehnică, religie, supranatură, cunoaștere pozitivă, reprezentare estetică — toate palierele care ne permit să disecăm realul pentru a acționa mai bine asupra lui nu au, efectiv, sens în societatea primitivă. Aceste funcțiuni nu se specializează decât atunci când conștiința mitică a încetat să se impună și să le

[1] Marcel Griaule, *Arts de l'Afrique Noire*, Éditions du Chêne, 1947, p. 108.

[2] *Ibid.*, p. 118.

asume pe toate simultan. Echilibrul universului primitiv se bazează astfel pe faptul că toate activitățile umane se supun unui același principiu regulator, pus la punct o dată pentru totdeauna — în vreme ce universul modern ar putea fi caracterizat prin emanciparea fiecărei funcțiuni specializate, scăpând de sub orice control și dezvoltându-se pe cont propriu, cu riscul de a dezechilibra ansamblul. Imobilismul mitului furnizează realmente un soi de carapace protectoare pentru existența grupului, care reușește chiar să triumfe asupra angoaselor morții.

Conștiința mitică conferă astfel validitate ontologică stilului de viață în totalitatea sa. Ea asigură perpetuarea sa integrală, astfel încât civilizația tradițională a câmpiei a putut prelungi până în plin secol al XIX-lea european riturile și tradițiile vremurilor preistorice, după cum a arătat într-o carte recentă Varagnac[1]. Această civilizație milenară, strâns asociată ritmurilor naturale, prezintă o structură mitică uniformă, dincolo de multitudinea expresiilor folclorice care o înrădăcinează în cutare sau cutare spațiu.

Stilul de viață se prezintă astfel ca păstrător al tradițiilor, a căror unitate o asigură. De unde anchiloza caracteristică civilizației mitice: „tradiția — spune Varagnac — reprezintă pentru om, până la apariția instrumentarului intelectual, logic și apoi științific, toate vestigiile și primele rudimente ale inteligibilității. Din acel moment poate fi înțeles faptul că o tradiție a avut o valoare cu atât mai mare cu cât era mai veche, mai riguros conservată. Ea constituie prima formă de capital, de bun păstrat, iar întreaga străduință a civilizațiilor se va îndrepta mult timp înspre această conservare, în ciuda fenomenelor de alterare, atât de puternice și atât de constant active“[2].

Există deci o reciprocitate între conștiința mitică și „sinteza obiectivă“ a stilului de viață. Mitul poate fi înțeles în același timp ca un cod al vieții sociale, și poate ca o proiecție sublimată, inconștientă, a exigențelor constitutive ale ființei în realitatea umană. Mitul dă stilului de viață acordul eternității prin repetare. Vraja nu va fi ruptă, în satele din Occident, decât de revoluția industrială, atunci când ea se va impune chiar și universului rural. Conștiința mitică în plenitudinea sa oferă astfel un soi de abstractizare

[1] Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Albin Michel, 1948.

[2] *Op. cit.*, p. 355.

a funcționării sociale. G. Dumézil, care s-a preocupat în mod special de determinarea schemei de structură a civilizației indo-europene, îi definește astfel unitatea constitutivă: „Sistemul religios al unui grup uman se exprimă concomitent pe mai multe planuri: mai întâi într-o structură conceptuală, mai mult sau mai puțin explicită, uneori aproape inconștientă, dar mereu prezentă, și care e într-un fel câmpul de forță în care tot restul se dispune și se orientează; apoi în mituri care înfățișează și pun în scenă aceste raporturi conceptuale fundamentale; apoi în rituri care actualizează, mobilizează și folosesc aceleași raporturi; și, în sfârșit, într-o organizare socială, sau într-o repartizare a muncii sociale, sau într-un corp sacerdotal care administrează concepte, mituri și rituri"[1].

„Sistemul religios" pe care G. Dumézil îl are în vedere corespunde unui moment mai avansat, mai evoluat al conștiinței mitice. Dar el reprezintă, încă, o expresie a acestei conștiințe în actualitatea ei, în unitatea sa incipientă, care face din ea cheia cricărei civilizații. Caracterul esențial al conștiinței mitice ar fi fără îndoială acela că ea îl situează și îl orientează pe om în absolut. Omul occidental de azi trăiește în istorie, de la o zi la alta, într-un timp care dispersează adevărul. Kant ne-a învățat deja că timpul mental era una din dimensiunile insuficienței noastre. Această conștientizare a istoricității noastre nu a făcut decât să sporească după Kant. Primitivul, omul preistoric este, dimpotrivă, omul unității nepierdute încă; toate orizonturile îi rămân la îndemână. Divorțul dintre realitate și adevăr, care va inaugura aventurile gândirii și ale libertății, nu s-a produs încă.

[1] G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome*, N.R.F., 1949, p. 37.

IV. MANA

Este foarte greu pentru occidentalul modern să-și facă o idee cât de cât clară despre ontologia primitivă. Diviziunile cu care ne-a familiarizat tradiția noastră filosofică nu se regăsesc aici. O metafizică presupune o fizică. Or, fizica primitivă este în întregime metafizică — după cum și metafizica se afirmă imediat sub formă de fizică. Subiect și obiect nu reușesc aproape deloc să se opună unul celuilalt, imanență și transcendență par veșnic să se confunde. Dacă gândirea noastră rațională, în stadiul său actual, este luată ca etalon, e limpede că conștiința mitică se va dovedi repede a fi într-o stare de dereglare sistematică.

Conceptul de ontologie desemnează totuși o afirmare primă a ființării, în funcție de care se constituie și se articulează existența însăși a omului. Înaintea ontologiei conștiente, care devine un soi de program pentru exercițiul filosofic, există o ontologie trăită, desfășurată la nivelul comportamentelor umane și care se fărâmițează fără încetare în detaliul atitudinilor, gesturilor și rostirilor fiecăruia. Această nevoie de valoare, conștientă sau nu, este cea care permite activității să se materializeze și o orientează prin diversitatea de ființe și lucruri. Se află aici, într-un fel, un prim sens al realului, în lipsa căruia omul s-ar simți străin în univers, lipsit parcă de orice încărcătură materială și spirituală și deci incapabil să găsească un suport oarecare.

În acest sens primitivul — care a reușit în mod incontestabil să se instaleze într-un univers pe măsura lui — este probabil posesor al unei metafizici originale, care dă coerență universului său și unitate comportamentului său. Tocmai liniile de forță ale acestei ontologii spontane am vrea să le degajăm acum, luând ca fir conducător al cercetării noastre diviziunea principală a filosofiei occidentale. Aceasta își propune prin tradiție trei centre de interes:

Eul, Universul și Dumnezeu. Deși conștiința primitivă, în domeniul său propriu, nu cunoaște — nici măcar de departe — o asemenea distincție, noi vom încerca să oferim o schiță a preistoriei metafizice punând în lumină elemente care, în reprezentarea concretă prerațională, se pot înrudi cu cele trei mari centre de interes ale filosofiei clasice. Vom începe prin studiul sacrului, desemnat prin cuvântul melanezian *Mana*, care ni se pare că stă la îndepărtata origine a viziunii religioase asupra universului.

Primul nostru centru de interes apare de la bun început total diferit de ideea de Dumnezeu așa cum se afirmă ea în specificitatea sa față de alți termeni ai trilogiei tradiționale. Noțiunea primitivă de *mana* nu corespunde unei idei clare și distincte, ci mai curând unui fel de matrice generală a gândirii primitive în ansamblul ei. Experiență prerațională, afirmare implicită, iar nu concept, de orice grad ar fi el. O denumire occidentală riscă aici să inducă în eroare: cuvintele noastre se afirmă în context într-un anumit univers al discursului. Ele aduc o orientare, opoziții caracteristice ale atitudinii noastre mentale, dar străine de conștiința mitică.

Misionarul Codrington, care a pus în circulație noțiunea de *mana*, o definea în 1891, în lucrarea sa despre melanezieni, astfel: „putere sau influență supranaturală... care intervine pentru a înfăptui tot ceea ce trece dincolo de puterea obișnuită a omului, în afara procesului comun al naturii". „Puteri" analoage au fost reperate sub alte denumiri, la indienii din America de Nord, la australieni, la pigmeii din Africa și în alte locuri. Este vorba aici, prin urmare, de un aspect fundamental al conștiinței mitice. Dar descrierea lui Codrington se bazează pe distincția între natură și supranatură, distincție cu privire la care ne putem pune întrebarea dacă are vreun sens pentru omul primitiv. Această dedublare presupune divorțul între realul pozitiv — care nu e decât ceea ce e — și universul misterului, în care acționează influențe transcendente. Cu aceeași rezervă ni se pare că trebuie acceptată și expresia „categorie afectivă a supranaturalului", propusă de Lévy-Brühl în cartea *Supranaturalul și natura în mentalitatea primitivă*. La fel, folosirea cuvântului „sacru", propus de Rudolf Otto, presupune o opoziție între sacru și profan, elaborată de religiile sistematice dar prezentându-se cu totul altfel în conștiința primitivă, pentru care nimic nu este întru totul natural, nici profan. Marea schismă, la capătul căreia se vor opune știința și religia, este încă departe.

Conștiinței mitice nu îi sunt străine anumite tensiuni, anumite polarități intime, dar ea este în mod esențial conștiință a unității. Cunoașterea noastră este articulată. Noi jucăm fără încetare un joc dublu, triplu sau cvadruplu în fața realului: același om poate percepe realul în mod pozitiv, în postura savantului, sau în mod religios, în postura credinciosului. Primitivul nu dispune decât de o viziune unică, iar cuvântul *mana* desemnează această atitudine unitară a omului în fața universului, sau mai curând în univers. Nu conținut al cunoașterii, ci formă și structură a cunoașterii, cum spune Cassirer. Conceptul *Mana* este imanent existenței în spontaneitatea sa, dar poate fi întâlnit tot atât de bine în zona subiectului, ca și în cea a subiectului. Mai precis, *mana* corespunde unei anumite înfruntări între om și realitatea înconjurătoare, dată inițial ca o ființare în universul caracteristic al vieții primitive. Viziunea *mana* nu desemnează în mod special o situație propriu-zis „religioasă"; ea indică o anumită polarizare a existenței în ansamblul său, în afara oricărei referințe la niște „zei", sau chiar la niște „spirite", oricât de vagi ar fi ele.

În realitate, *mana* trebuie considerat fără îndoială ca un sens al universului. Realul nu îi este dat omului preistoric ca un tablou, aflat în fața lui, ale cărui elemente ar figura unul lângă altul în stare de dispersie. „Lumea primitivă — remarca foarte corect Van der Leeuw — nu se compune dintr-o serie de ființe care și-ar avea fiecare locul său și care, prin urmare, s-ar exclude reciproc *(aut-aut)*, ființe pe care, pentru a le putea desemna, ar trebui să le numărăm *(et-et)*: această lume se compune din ființe care se amestecă unele cu celelalte, se întrepătrund *(in)*"[1]. Prima viziune a lumii prezintă un caracter totalitar de implicare reciprocă, iar noțiunea de *mana* trebuie considerată în funcție de acest mod global de înțelegere.

Îi datorăm lui Lévy-Brühl punerea în lumină a noțiunii de participare. El o prezentase la început ca pe o structură logică, o „lege" proprie reprezentării primitive. Or, este esențial să notăm că el se orienta tot mai mult, către bătrânețe (așa cum dovedesc *Carnetele* sale postume), înspre o concepere existențială, și nu intelectuală, a participării. Într-adevăr, în 1938, Lévy-Brühl va nota, într-o întoarcere asupra operei sale trecute: „E legitim să vorbim despre participare, și am dat cu privire la ea exemple incontesta-

[1] Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, trad. în limba franceză, P.U.F., 1940, p. 45.

bile (apartenențe, simboluri, relație a individului cu grupul social etc.); nu e însă tot atât de legitim să vorbim despre o lege a participării, lege pe care eu însumi mă dovedesc incapabil să o enunț exact sau chiar cât de cât satisfăcător. Ceea ce subzistă, este faptul (iar nu *legea)* că primitivul are foarte frecvent sentimentul unor legături între el însuși și anumite obiecte sau ființe din jurul său, aparținând naturii sau supranaturalului, cu care este sau intră în contact și că, nu mai puțin frecvent, își închipuie asemenea legături între aceste ființe și obiecte"[1]. Participarea trăită transcende, ca să spunem așa, tentativele noastre de inteligibilitate. Ea nu este o justificare, ulterioară, a experienței, ci un cod constitutiv al experienței înseși. Fără îndoială, ea se manifestă pentru noi prin reprezentări, dar — precizează Lévy-Brühl — „ea nu vine după aceste reprezentări, și nu le presupune: ea le este anterioară, sau cel puțin simultană. Participarea este cea dată mai întâi"[2].

Participarea este, deci, „dată" imediat. Sau, mai curând, ea este cea care dă, *donatoare* a universului și a omului însuși. Căci, la urma urmei, cum spune tot Lévy-Brühl, „a fi înseamnă a participa"[3]. Ne găsim aici, într-adevăr, la începutul ontologiei primitive: înființarea, fundament al existenței și cunoașterii, îmbracă un caracter global, totalitar; individualul, elementul nu e niciodată perceput separat, ci în context, în ansamblul a ceea ce e trăit. *Mana* ar corespunde deci unui fel de conștiință în valoare, ale cărei exigențe se exprimă la nivelul afectivității, conștiință a unui întreg globalizator în funcție de care se realizează instalarea umană în realul integral. Primitivul nu se simte situat într-un orizont strict geografic. Locul prezenței sale este întotdeauna în exclusivitate un loc ontologic, consacrat pozitiv sau negativ prin intuirea acestui sens în valoare al realului, exprimat de directivele *mana.*

În consecință, ne dăm seama fără greutate de inutilitatea oricărei străduinii de a reduce experiența sacrului la un principiu încă și mai primitiv. Odată percepută realitatea lui *mana,* străduințile teoreticienilor au constat prea adesea în a da seama despre acest fapt grație unei instanțe superioare, pe care naturalismul, animismul, acea Völkerpsychologie a lui Wundt sau sociologismul școlii durk-

[1] *Les Carnets de Lucien Lévy-Brühl,* P.U.F., 1949, pp. 77—78 (iulie 1938). Cf. p. 206: „participare simțită, nu gândită" și *passim.*

[2] *Ibid.,* p. 3.

[3] *Ibid.,* p. XXI.

heimiene o defineau fiecare în modul său propriu. E absurdă pretenția de a substitui intuiției originare o metafizică sistematică a acestei intuiții. Nici un element nou pentru înțelegerea conștiinței mitice nu a fost adus atunci când s-a afirmat că sacrul este o generalizare a ideii de suflet, a ideii de forță a naturii sau a autorității sociale. Căci primitivul nu are nici o reprezentare specială a sufletului separat de trup și a materiei în general, nu are conceptul unei forțe a naturii, sau a supranaturii, al căror dinamism s-ar afirma independent de realul imediat ca un semnificant distinct de semnificat. În același mod, nici ființarea socială nu desemnează pentru conștiința primitivă o realitate specifică. Durkheim s-a impus fără greutate arătând că totul, în conștiința mitică, este de esență socială. Dar a spune că totul e social înseamnă a spune totodată că nimic nu e social — înseamnă a nu spune chiar nimic.

Renunțând, în ceea ce-l privește, la această metafizică, Lévi-Strauss — continuator de altfel al lucrărilor școlii franceze — a extins fără îndoială problema, orientându-se către o înțelegere epistemologică a lui *mana*. Intuiția *mana* corespunde într-adevăr căutării unui echilibru în univers, care, pentru un anumit moment al evoluției intelectuale, este deopotrivă cunoaștere a universului. Omul este acela care, în orice clipă, dă sens universului, în funcție de mijloacele proprii de cunoaștere și de posibilitățile sale de acțiune. Or, prima cunoaștere rămâne foarte frustă, în măsura în care primitivul trebuie să devanseze fără încetare ceea ce știe realmente. Există deci mult timp — ba chiar întotdeauna — o nepotrivire între forma și materia cunoașterii, între așteptarea omului și posibilitățile sale de a o satisface. Noțiunea de *mana* și-ar avea originea în acest decalaj resimțit ca atare — pe care s-ar strădui să-l compenseze.

„Universul — scrie Lévi-Strauss — a însemnat ceva cu mult înainte ca oamenii să știe ce; (...) el a însemnat încă de la început totalitatea a ceea ce omenirea se poate aștepta să cunoască din el". De aici faptul că, în perioada preistorică, „omul dispune încă de la originea sa de o integralitate de semnificant care îl încurcă foarte tare atunci când trebuie să-l atribuie unui semnificat, dat ca atare fără a fi totuși cunoscut."[1] Omul ar poseda astfel un „surplus de semnificație", momentan nefolosit, care ar supraîncărca oarecum

[1] Lévi-Strauss, Prefață la: *Mauss, Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., 1950, pp. XLVIII—XLIX.

cu sens rudimentarele cunoștințe dobândite. „*Mana* — mai spune Lévi-Strauss — nu este decât reflecția subiectivă a exigenței unei totalități nepercepute."[1] Polița trasă asupra viitorului cunoașterii, în sensul științific, dar și cel escatologic al cuvântului. *Mana* este o nostalgie a plenitudinii, dar și realizarea simbolică a acesteia, care ar fi perfecta adecvare între cel care cunoaște și ceea ce este cunoscut, intenție de integrare sau de reintegrare. De unde pluralitatea și chiar contradicția sensurilor pe care le poate lua această noțiune: „forță și acțiune — notează Lévi-Strauss — calitate și stare; substantiv, adjectiv și verb deopotrivă; abstract și concret, omniprezent și localizat"[2]. Toate acestea devin posibile de îndată ce se recunoaște în *mana* acea natură de „semnificant variabil care este servitutea oricărui mod de gândire finit"[3].

Trebuie să ne ferim aici de a face din *mana* o realitate în sine, obiectul unei intuiții particulare, și nici chiar o „categorie" ce ar interveni pentru a organiza o gândire despre care am spus că este esențialmente precategorială. Sensul sacrului desemnează un regim global al cunoașterii, o dispunere originară a ființării în lume. Fiecare atitudine, fiecare comportament îl vizează, fără însă a-l desemna. *Sacrul* nu ar fi deci nici un conținut pur, nici o formă pură, ci mai curând o rezervă de semnificație. Această anticipare vizează o plenitudine care se sustrage ordinii pur teoretice. *Mana* este preafirmarea unui univers nu în expansiune obiectivă, ci în intenție valorizantă, a cărui exigență nu va fi satisfăcută de dezvoltarea cunoașterii pozitive. Dincolo de toate cuceririle științei, rezerva de valoare se menține, iar sensul sacrului, specializat sub forma afirmării religioase sau parareligioase, perpetuează ambiția unei satisfaceri plenare a tuturor valorilor umane.

Acesta e motivul pentru care sacrul rămâne structură fundamentală a conștiinței, într-un fel matricea primă și nedeterminată a tuturor sensurilor posibile, chiar și a celor mai contradictorii. Această conștiință ontologică a valorilor îl va menține pe om — în toate stadiile dezvoltării sale spirituale — într-o insatisfacție ultimă, expresie a barierei imposibil de suprimat între ambiția unei împliniri escatologice și limitările constitutive ale ființării noastre în univers. Sensul sacrului apare deci aici la originea însăși a meta-

[1] *Ibid.*, p. XLVI.
[2] *Ibid.*, p. I.
[3] *Ibid.*, p. XLIX.

fizicii, în măsura în care aceasta își are punctul de plecare în realitatea umană proiectată în univers și se străduiește să justifice sau să acopere deficitul ontologic ce afectează orice existență.

Sacrul trebuie așadar considerat ca un orizont pentru o înțelegere întotdeauna insuficientă, principiul unei depășiri permanente, motor de energii și rechemare la ordine. Cele mai bune descrieri vor fi cele mai puțin sistematice. În măsura în care sacrul desemnează forța motrice generatoare de mituri, el stă la originea caracterului lor translogic și contradictoriu, de vreme ce ele se străduiesc să dezvăluie realitatea divină. M. Eliade observă cu justețe: „Sub orice formă s-ar manifesta divinitatea, ea este realitatea ultimă, puterea ultimă, iar această realitate, această putere refuză să se lase limitate prin orice fel de atribute și calități (bun, rău, bărbătesc, femeiesc etc.)"[1]. Mitul reflectă în mod direct această *coincidentia oppositorum* ce caracterizează sacrul și pe care Rudolf Otto o releva deja, definind elementul luminos în viața religioasă ca atrăgător și respingător, *tremendum et fascinans* deopotrivă. Această distincție de acum clasică poate fi generalizată: orice expresie a sacrului apare bipolară; ea implică propria-i negare, așa cum o va afirma de-a lungul mileniilor tradiția teologiei apofatice. Dar speculațiile unor Jacob Boehme, Eckhart sau Plotin se situează într-o perspectivă care coboară până la originile conștiinței umane. „Mitul — scrie M. Eliade — descoperă o regiune ontologică inaccesibilă experienței logice superficiale. Mitul *Varunei* revelează dubla unitate divină, coincidența contrariilor, totalizarea atributelor în sânul divinității."[2] Și M. Eliade insistă pe bună dreptate asupra miturilor androginului, care perpetuează această afirmare a complementarității contrariilor în sânul sacrului. Cuvintele lui Heraclit își găsesc aici deplina valoare: „Dumnezeu este ziua și noaptea, iarna și vara, războiul și pacea, îndestularea și foamea: toate opozițiile sunt în El"[3].

Reconcilierea contrariilor simbolizează transcendența. Dar această transcendență însăși explică trăsătura primejdioasă până la inuman a sacrului. Omul nu poate trăi în acest climat de contradicții, în acest câmp de forțe în care opoziția atributelor dușmane menține o asemenea tensiune încât realitatea umană — cale intermediară

[1] Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, 1949, p. 360.

[2] *Ibid.*, p. 357.

[3] Citat *ibid.*

între contradictorii — ar fi aproape anihilată, volatilizată. Actualizarea simultană a tuturor posibilităţilor-limită ar avea ca efect dezintegrarea celui ce s-ar aventura să o facă. Pentru că valorile date astfel de-a valma, în stare sălbatică, ar risca să se anuleze reciproc, iar haosul lor comun ar fi, în definitiv, înrudit cu neantul.

De aceea, afirmarea originală a sacrului ca materie primă nefixată şi matrice a semnificaţiilor în valoare tinde foarte repede să se schematizeze, să se fixeze asupra anumitor fiinţe şi obiecte. Orice determinare este negare. A-i fixa sacrului un domeniu precis, a determina pentru el nişte puncte obligatorii de trecere înseamnă a-i neutraliza influenţa în afara zonelor care i-au fost special afectate. Instalarea omului în univers comportă necesitatea unei treceri de la starea de haos la cea de cosmos. Orice viaţă religioasă, chiar rudimentară, presupune constituirea unui ansamblu de rituri, formularea unui cult. Multiplele interdicţii, tabuurile, prescripţiile rituale, determinând obligaţiile în raport cu sacrul, vor degaja în favoarea omului o regiune de mai mică tensiune, în care influenţele ontologice vor acţiona în folosul său. Sub această formă organizată, sacrul devine, cum spunea Henri Hubert, „ideea unui soi de mediu în care se intră şi din care se iese, ca de exemplu în riturile de intrare şi de ieşire ale sacrificiului. E şi ideea unei calităţi din care rezultă o forţă efectivă. Îndărătul barierelor sacrului se adăposteşte lumea miturilor, a spiritelor, a puterilor şi a forţelor metafizice supreme, obiecte ale credinţei. Tot în sacru, timp sacru, spaţiu sacru, se săvârşesc şi actele eficiente care sunt ritualurile“[1].

Problema fundamentală a vieţii religioase — adică, pentru primitiv, problema existenţei în ansamblul său — devine din acel moment problema repartizării în timp şi spaţiu a sacrului. Fără îndoială, într-un anumit sens, sacrul se află pretutindeni. Limita între pur şi impur se situează chiar în interiorul fiecărui om, în posibilităţile de transgresiune care se afirmă în el, în puterile malefice care, poate, îl animă. Dacă limita este încălcată, dacă pângărirea e atât de mare încât riturile expiatorii nu mai sunt de folos, omul este sortit fără restricţie exigenţei devoratoare a divinului. Comunitatea, ameninţată de transgresiunea al cărei autor şi victimă este acest om, îl abandonează, îl rupe de ea pentru a evita contagiunea, cu o rigoare chirurgicală. În acest caz, totuşi, transgresiunea personală

[1] Henri Hubert, Introducere la traducerea franceză a lucrării *Manuel d'Histoire des Religions de Chantepie de la Saussaye*, Colin, 1904, p. XLVI.

este determinată în mod obiectiv de violarea anumitor interdicții. Criminalul este omul al cărui comportament, deliberat sau nu, a pus în pericol sistemul complex al influențelor pe care se întemeiază echilibrul religios al grupului.

Acest echilibru este deci fragil, de vreme ce pângărirea cauzată de un singur om riscă fără încetare să-l compromită. Antagonismul puterilor opuse se recompune în fiecare clipă în spațiu și timp; oamenii trebuie să intervină permanent, nu numai pentru a evita transgresiunea, dar și pentru a facilita din zi în zi, prin riturile corespunzătoare, fericita conciliere a influențelor sacre care ritmează viața comunitară. De aceea *mana* ni se înfățișează cu sensul unui dinamism al universului. El constituie, în profunzime, un fel de liturghie cosmică în care omul se înscrie cu toată răspunderea, aducând încărcătura și eficiența lui proprie. După formula lui R. Caillois[1] sacrul este deopotrivă o forță de coeziune și de disoluție. Sau, mai curând, rolul omului în viața primitivă constă în a ajuta forțele de coeziune să triumfe întotdeauna asupra forțelor de disoluție. Salvarea individului, dar și — mai ales — a comunității, conservarea întregului univers, depind de fidelitatea cu care fiecare își joacă rolul în această liturghie de celebrare unanimă în care se transformă viața socială. Cu acest preț este asigurată ancorarea transcendentă a existenței. Puterile sacrului acționează în favoarea realității umane, pe care o ocrotesc în fiecare clipă. Habitatul oamenilor este deopotrivă locul lor ontologic, cel mai bun sau, mai curând, singurul în care viața este pentru ei sigură și binevoitoare. Valoarea vine aici în orice clipă să autorizeze, să consacre realitatea. Se poate înțelege faptul că amintirea acestei rare reușite a vieții primitive a bântuit întotdeauna memoria oamenilor, în stadiile ulterioare ale evoluției, ca nostalgia unei vârste de aur pe veci apuse. Toate satisfacțiile gândirii și artei, toate cuceririle tehnicii nu vor reuși să restituie această armonie unică a omului cu integralitatea realului, care este privilegiul conștiinței mitice.

[1] Cf. Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, Leroux, p. 47 sq.

V. COSMOSUL MITIC

Conștiința mitică schițează configurația primului univers uman. Piaget a insistat asupra înrudirii dintre universul primitiv și universul copilului. Se pare, într-adevăr, că ontogeneza reproduce destul de exact filogeneza. În ambele cazuri regăsim același finalism de tip animist, același egocentrism, același fenomenism. „Nu există o distincție esențială — notează Piaget — între aparență și realitate, între indiciu sau semn și lucrurile semnificate: totul este realitate acaparată în mod direct, până și universul ocult care se revelează fără încetare prin manifestări vizibile, iar absolutul se confundă cu această realitate întreagă fără nici un fel de relativitate intelectuală."[1] Există totuși o anumită diferență, în sensul că universul copilului rămâne în stadiul de proiect individual, foarte puțin sistematizat, și oarecum gratuit; omulețul, ale cărui nevoie sunt satisfăcute întru totul de către adulți, nu este subordonat disciplinei și controlului necesităților acțiunii. Primitivul trebuie, dimpotrivă, să lupte fără încetare pentru a-și menține existența. Imaginea sa despre univers trebuie deci să aibă un caracter eficient, să-i permită a acționa cu precizie asupra realității. Pe de altă parte, viața în comun și urgența colaborării necesită o decizie colectivă, un acord asupra principalelor scheme ale universului ambient. Cosmologia se realizează, deci, prin consimțământ reciproc. Ea se impune cu autoritate fiecărui membru al grupului, care o găsește deja, gata formată, în clipa intrării sale în viața conștientă.

Imaginea universului se afirmă astfel ca o determinare obiectivă a peisajului comunitar. Iar acest peisaj nu are, cum am putea spune, doar o semnificație geografică sau fizică. El are, în același

[1] Piaget, *Introduction à l'Epistémologie génétique*, vol. II, P.U.F., 1950, p. 75.

timp, o intenție morală și spirituală, în măsura în care aceste cuvinte pot fi folosite în cazul conștiinței primitive. Orice privire omenească pătrunde dincolo de formele sensibile până la sacrul pe care acestea îl învăluie și ale cărui mesagere sunt. Nu există percepție care să nu fie totodată comunicare cu ritmul originar al liturghiei cosmice. Intuiția filosofului ce descoperă un sens identic în mersul stelelor pe cer și în exigența vieții morale din sufletul omului nu face decât să regăsească — dincolo de mileniile civilizației — privirea originară a primitivului încă străin de orice distincție între fizică și metafizică.

Așa cum scrie M. Leenhardt despre canacii din Noua Caledonie, „întreaga așezare pașnică se luminează o dată cu ziua care-i precizează conturul: ea nu mai apare ca o siluetă de arbore ce domină un pământ cultivat, ci este un ansamblu viu, pentru că orice arbore, orice colină, orice pârâu participă la viață; peisajul nu este format din planuri naturale care se succed, ci planurile vii se juxtapun într-o ordine dată. Această ordine se imprimă în creierul canacului și îl modelează. Imaginile care-i frapează retina, sunetele care vibrează în timpanul său, viziunile care-i zguduie emotivitatea suferă aceeași curbare care le înclină în afara domeniului finit, temporal și concret, înspre o realitate greu de pătruns pentru oamenii civilizați și care purcede din mit"[1].

Mitului îi revine deci misiunea de a da sens universului.

A. Spațiul mitic

Ideea de univers este o noțiune dobândită. Ea rezumă în sine o foarte lungă moștenire culturală de determinări succesive, de descoperiri și invenții promovate la rang de evidențe imediate. Remarca lui Whewell referitoare la faptul că teoriile unei epoci devin faptele epocii următoare se aplică aici întru totul. Spațiul în care evoluează adultul occidental de azi este, de exemplu, un domeniu în care obiectele (o dată cu lucrările pictorilor italieni renascentiști) se supun spontan legilor perspectivei geometrice. Codul științei l-a marcat profund. Filosofii intelectualiști, un Lagneau, un Brunschvicg, un Alain, pentru care gândirea este în mod esențial

[1] M. Leenhardt, *Gens de la grande Terre*, N.R.F., 1937, p. 48.

„cea care măsoară", văd în percepţie opera unei geometrii naturale, al cărei efort de organizare îl prefigurează pe cel al ştiinţei raţionale. Ştim, fără îndoială, că în această necesitate însăşi există o anumită parte de arbitrar. Francezul percepe distanţele în metri şi kilometri, în vreme ce englezul o face în iarzi şi mile. Suntem pregătiţi şi să recunoaştem că noile mijloace de transport — automobilul, avionul — ne-au modificat percepţia spaţiului, reducând mult distanţele, creând proximităţi noi între locuri odinioară foarte îndepărtate. Există deci o anumită plasticitate şi relativitate a imaginii lumii, dar ea nu ne încurcă peste măsură, căci corespunde unui progres în ce priveşte luarea în posesie a realului. Tehnica nu face decât să prelungească şi să exercite suveranitatea geometriei, imperialismul raţiunii asupra lucrurilor.

Spaţiul, dimensiune a universului şi a gândirii, afirmă deci una din funcţiunile dominante ale comportamentului nostru categorial: abstracţie a universului sau invenţie a spiritului, este în orice caz o normă privilegiată pentru manipularea realităţii, atât de privilegiată chiar încât suntem tentaţi s-o substanţializăm, să facem din ea un suport pentru lucruri, un fel de recipient, un numitor, factor de ordine, de clasificare şi, în ultimă instanţă, o canava geometrică universală pe care se înscriu fenomenele şi se succed evenimentele. Concomitent, de altfel, spaţiul astfel constrâns joacă rolul unui element de raţionalizare pentru diversitatea lucrurilor. El este un factor de inteligibilitate pentru tot ceea ce se afirmă într-însul. A situa un fapt prin coordonatele sale spaţiale, a da măsura exactă a dimensiunilor acestuia înseamnă deja a înţelege mult din el, a reduce insolitul pe care îl conţinea.

Spaţiul mitic se opune total spaţiului vid şi formal în care se situează gândirea şi activitatea noastră. Spaţiul primitivului nu este un simplu recipient, ci un loc absolut. Nu e doar un spaţiu raţional, funcţional, ca o percepţie a spiritului, ci un spaţiu de structură, care poartă în fiecare loc o calificare distinctă şi concretă[1]. Nu dimensiune a dispersiei, a exteriorităţii pur şi simplu, ci, dimpotrivă, principiu al reunirii şi al totalităţii, al implicării dintre conţinător şi conţinut. În spaţiul de structură, fiecare loc particular poartă în sine semnătura totalităţii. Localizarea nu e un sim-

[1] Împrumutăm de la Cassirer această distincţie între *Funktionsraum* şi *Structurraum* (*Philosophie der symbolischen Formen*, vol. II, Cassirer Verlag, Berlin, 1925, p. 113).

plu cod, un coeficient care ar afecta obiectul din afară, fără a-l marca în alt mod. Ea desemnează un element constitutiv și intrinsec al lucrului sau al evenimentului, o configurație.

Contactul cu universul înseamnă mai întâi experiența difuză a înglobantului, sensul plastic al unei realități garnisite cu figuri și intenții umane, simpatice sau ostile, dar niciodată cu adevărat neutre. Spațiul mitic apare deci ca o stilizare a sacrului, ca o evocare a universului în funcție de exigențele fundamentale ale acestei prime afirmări a realității umane.

De aceea peisajul este mai degrabă suscitat din interior decât determinat din afară. Forță de expansiune, iar nu cunoaștere obiectivă a unei realități date, al cărei conținut literal ne-am strădui să-l reproducem. Maurice Leenhardt a oferit o schiță interesantă a acestei prime mișcări de spațializare mitică. La origine se afirmă dinamismul totemului care, proiectându-se de la ascendent la descendent, asigură unitatea generațiilor. Unchi dinspre mamă și nepot, bunic și nepot formează astfel, conform ordinii mitice a filiației, veriga unui lanț, prin care întruparea totemului se repetă în actualitatea sa. Întreaga societate își datorează coeziunea globală încrucișării, înlănțuirii unor astfel de verigi, unind indivizii unii cu alții conform înrudirii lor mitice. Dar legătura între oameni nu se realizează în abstract. Ea trebuie să se materializeze, să se înrădăcineze în peisaj, revelându-i totodată sensul. Proiectarea totemului conform axei de înrudire „atinge habitatul — adaugă M. Leenhardt —, ea unește într-o aceeași linie coliba și altarul"[1]. Spațiul vital al primitivului se organizează în jurul locului consacrat de altar, unde influxul totemic se materializează. Altarul este „adevăratul punct de sprijin al gândirii sale, pentru că este punctul de sprijin al universului social și al universului spațial. Lângă altar, canacul se caută pe sine, în jurul altarului se concentrează societatea lui și își păstrează ordinea"[2].

Astfel, ideea unui spațiu nelimitat, întinzându-se dincolo de orizonturile vizibile, nu corespunde defel experienței primitivului. Pentru acesta, spațiul se reduce la ceea ce-l înconjoară de aproape. El se prezintă, notează tot M. Leenhardt, „ca un ansamblu eterogen de locuri, a cărui existență e resimțită de prezența corporală, iar acolo unde nu se produce această reacție a sensibilității

[1] Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, N.R.F., 1947, p. 137.

[2] *Ibid.*, p. 139.

în fața mediului fizic, spațiul nu există"[1]. Nouă ne este greu să ne reprezentăm această restrângere a realității la aria existenței apropiate. Spațiul, în sens restrâns, se identifică cu pământul, „ținutul însuși nu este un spațiu vid și nu are existență în orice loc; el nu există decât în locurile în care trăiesc grupurile umane în raport cu clanul inițial. El se termină acolo unde încetează aceste grupuri. De jur-împrejurul lui, peisajul se estompează în vagul unui univers mitic"[2].

S-ar putea vorbi așadar aici despre un spațiu antropologic, pe măsura grupului uman pentru care acesta constituie unul din coduri. Spațiul nu este cadrul unei existențe posibile, ci locul unei existențe reale care îi dă sensul. Dincolo de orizont, gândirea — care aderă strâns la stilul de viață — nu se mai poate desfășura. Ea nu întâlnește decât vidul. Realitatea geografică nu există prin ea însăși, independent de realitatea umană. Noțiunea de univers, departe de a corespunde unui fel de joc al spiritului, acoperă un ansamblu de semnificații apropiate și vitale. Căci natura, deopotrivă supranatură, dezvăluie ființarea în totalitatea sa. Ea consacră situarea ontologică a comunității prin legătura participativă fundamentală a omului viu cu pământul, cu lucrurile și chiar cu cei morți, care continuă să bântuie locul șederii lor în viață. Această geografie cordială și existențială permite nu doar o simplă localizare a omului în întinderea obiectivă, ci și o ancorare transcendentă a ființei în univers.

Spațiul primitiv apare deci ca un fel de luminiș, defrișat și organizat de miturile comunitare în sânul imensității unei lumi ostile și necunoscute. Singurul domeniu în care viața este salvată printr-o alianță fundamentală a ființei, prin cauțiunea suverană a lui *mana*. Lévy-Brühl intuise perfect acest caracter determinat al spațiului mitic. „Regiunile spațiului — scria el în *Mentalitatea primitivă* — nu sunt concepute, nici propriu-zis reprezentate, ci mai curând simțite în cadrul unor ansambluri complexe, în care fiecare e inseparabilă de ceea ce o ocupă. Fiecare din ele e în legătură cu animalele reale sau mitice care trăiesc în ea, cu plantele care cresc acolo, cu triburile care o locuiesc, cu vânturile și furtunile ce se abat asupra-i etc."[3]. Spațiul vital este singurul loc în care

[1] *Ibid.*, p. 64.

[2] *Ibid.*, p. 138.

[3] Lévy-Brühl, *La mentalité primitive, Alcan*, p. 232.

se poate trăi în siguranță. „Participarea între grupul social și ținutul care îi aparține — scrie tot Lévy-Brühl — nu se limitează doar la pământ și vânatul existent: toate puterile mistice, spiritele, forțele imaginate mai mult sau mai puțin clar care-și au lăcașul aici se află în aceeași relație intimă cu grupul. Fiecare dintre membrii săi simte ce reprezintă aceste forțe pentru el, și ce reprezintă el pentru acestea. El simte ce pericole mistice îl amenință și pe ce sprijin mistic poate conta. Dincolo de acest ținut, nu mai există sprijin pentru el. Primejdii necunoscute și cu atât mai înspăimântătoare îl amenință de pretutindeni. Nu mai respiră aerul *lui*, nu mai bea apa *lui*, nu mai culege sau mănâncă fructele *lui*, nu-l mai înconjoară munții *lui*, iar cărările pe care umblă nu mai sunt *ale sale*: totul îi e ostil, pentru că îi lipsesc participările pe care e obișnuit să le simtă"[1].

Spațiul primitiv este deci locul propriu al omului, consacrat prin prezențe tutelare. Căci, după M. Leenhardt, „zeii nu se retrag în lăcașuri pe care canacul nu le poate atinge, adică în afara spațiului propriu în care evoluează el însuși. Morții sunt și ei tot acolo, zeii se amestecă printre muritori, iar spațiul unora și al celorlalți e greu de diferențiat"[2]. Ne putem da seama de aici de ce omul nu se poate îndepărta — nici măcar în închipuire — de spațiul său vital. Nu există un altundeva, pentru că altundeva existența și-ar pierde orice sens. A fi respins de comunitate înseamnă deci a fi privat de întreaga încărcătură ontologică, prin care viața devine posibilă. Proscrierea este totodată o excomunicare, iar moartea civilă, cum am spune, echivalează cu o pedeapsă capitală mai gravă decât ar putea fi în societatea modernă — de vreme ce e vorba deopotrivă despre o moarte materială și spirituală. Pedeapsa continuă să se exercite chiar și după moartea fizică, asupra ființei reziduale a condamnatului.

Există deci la origine o coalescență a omului cu ceea ce-l înconjoară. Omul este acela care impune sens peisajului, dar peisajul singur asigură completa realitate a omului. Realitatea umană este trăită în mod direct ca prezență și aderență la un univers localizat foarte exact. Inexistența unui comportament categorial — adică a unei posibilități de atitudine abstractă și structurală — se face astfel simțită la nivelul existenței înseși, incapabilă să se

[1] *Ibid.*, p. 236.

[2] Leenhardt, *Do Kamo*, p. 65.

desprindă de contextul său imediat. Sacrul nedivizat dă naştere, difuzându-se, spaţiului divizibil, care se revelează mai întâi ca prezenţă locală a lui *mana*. Intervine apoi un fel de pragmatism transcendent. O distribuire a forţelor ontologice va permite trecerea de la spaţiul intensiv şi dinamic la spaţiul ritual, corespunzând unei economii mai riguroase a forţelor sacre. Se operează o repartizare, mai mult sau mai puţin netă, între locul unde viaţa umană se exercită cotidian şi locurile în care sacrul se adună, se concentrează, pentru a se propaga de jur-împrejur. În aceste locuri privilegiate, puncte obligatorii de trecere pentru influenţele *mana*, omul va îndeplini riturile necesare bunului mers al universului, rugăciunile, sacrificiile, ispăşirile. Noţiunea de loc sacru corespunde desacralizării relative a lăcaşului oamenilor. Acordând zeilor partea lor — o parte considerabilă în sânul habitatului comun — omul dobândeşte posibilitatea sălăşluirii într-un spaţiu aproape eliberat de ipoteca supranaturală care apasă fără încetare asupra vieţii umane.

Sanctuarul, aşa cum ne apare el nu numai la primitivi ci şi în marile civilizaţii clasice, constituie aşadar un fel de promovare figurativă a unei părţi a universului, destinată să aibă valoarea întregului. O porţiune de spaţiu, desprinsă din realitatea umană, funcţionează ca spaţiu întreg în serviciul zeilor. E vorba cu adevărat aici de un univers în mic, de un microcosmos care cuprinde o movilă, o pădurice, un izvor, nişte stânci — pe scurt, un întreg peisaj învestit cu o valoare rituală în care se vor desfăşura liturghiile tradiţionale. După Jean Przyluski, se pare într-adevăr că „arborele, movila şi piatra fac uneori parte din locul sfânt primitiv, unde găsim adesea şi un izvor, un iaz sau un curs de apă. Deja în Australia, centrul totemic — probabil cel mai vechi amplasament sacru cunoscut de noi — este caracterizat adesea printr-un grup de arbori de gumă, o stâncă sau o cavernă"[1]. Generalitatea acestui fapt este surprinzătoare. Îl regăsim în China, în Indochina, în *stupa* budhist din India, dar şi în antichitatea clasică, unde pădurile sau izvoarele sacre perpetuează până târziu amintirea spaţiului primitiv îngrădit. Vechile turnuri etajate ale Caldeei, ziguratele sau „munţii Cerului" din Babilon aveau pe terasa lor superioară unul dintre acele peisaje simbolice, reconstituire a aşezământului omenesc, adus ca ofrandă divinităţilor din Cer[2].

[1] Jean Przyluski, *La Participation*, P.U.F., 1940, p. 41.

[2] Cf. René Berthelot, *La Pensée de l'Asie et l'Astrobiologie*, Payot, 1949, p. 116.

Locul sacru nu a fost de altfel ales de om, ci desemnat de către divinitate, care și-a manifestat printr-o revelație specială prezența electivă în acel loc. Povestirile evului mediu evocă adesea aceste apariții ale divinității, sau ale unor îngeri sau sfinți, apariții care stau la originea întemeierii unor mănăstiri sau biserici. Sanctuarul este deci locul prin excelență al întâlnirii dintre om și divinitate. Lăcașul de cult, biserica vor veni mai târziu. Dar acel *templum* roman, de exemplu, este mai întâi un fragment de spațiu, „delimitat pe pământ și în cer în vederea consultării semnelor prevestitoare (...) Observatorul aflat pe pământ nu ar putea purcede la scurtarea acestora decât după ce a afectat acestui scop o porțiune din teritoriul care îl înconjoară"[1]. Templul, edificiu, nu va face decât să materializeze și să perpetueze locașul consacrat (acel *temenos* grec). Dar sanctuarul poate fi complet și fără un edificiu. Un călător prin Africa descrie astfel, nu departe de Dakar, „moscheea" de la Koumpentoum, constituită doar dintr-un „spațiu delimitat prin trunchiuri de copaci; în această împrejmuire — o rogojină"[2]. De altfel, la nevoie, covorul de rugăciune al călătorului musulman, desfășurat și îndreptat spre Răsărit pentru ritualurile zilnice, constituie un loc consacrat portabil și redus la expresia sa cea mai simplă.

Spațiul ritual se prezintă astfel ca o specificare a spațiului antropologic. Sacrul se concentrează aici cu o energie mai intensă decât în mediul înconjurător. Dar procesul de condensare poate merge și mai departe, iar în zona sacrului, în care forțele vitale se găsesc oarecum în stare excedentară, se pot produce precipitări care conferă cutărui sau cutărui obiect o însușire și mai importantă. Obiectul sacru, închegare a spațiului sacru, reprezintă deci *mana* cu eficiența sa majoră, la capătul unei dialectici care restrânge tot mai mult locul de trecere a energiei divine. Existența unor obiecte sacre, vetre ale unor liturghii complexe, caracterizează cea mai mare parte a civilizațiilor, începând cu *churingas* de piatră sau de lemn ale primitivilor australieni și până la obiectele înfățișate inițiaților în misterele de la Eleusis. Aceste obiecte

[1] *Dictionnaire illustré de la Mythologie et des Antiquités grecques et romaines*, la cuvântul *Templum*, Hachette, p. 925.

[2] Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, N.R.F. Despre noțiunea de spațiu sacru, cf. Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, 1949, cap. X, p. 315 sq.

pot îmbrăca felurite forme. Una dintre cele mai frecvente este piatra sacră, care se regăsește în contextele culturale cele mai diverse: betelul din Biblie, pietrele înălțate — dolmene și menhire ale celților, obeliscurile egiptenilor, statuile lui Hermes la greci, sau faimoasa piatră neagră, vestigiu al unui cult preislamic, încrustată în Kaaba de la Mecca. Un călător în India semnala faptul că „administrația engleză se lovește de mari greutăți încercând să protejeze frumoasele borne kilometrice cu care a jalonat drumurile: ele sunt furate noaptea fără încetare de hinduși, pentru a fi așezate în temple, unde sunt unse cu ulei în cadrul unor ceremonii rituale . . .“[1].

Piatra sacră este de altfel înrudită cu alte obiecte rituale, constituind și ele materializări ale sacrului. Altarul, în special, se prezintă ca o piatră desemnând polul spațiului liturgic. În fața altarului se stabilește imediat legătura între divin și uman. *Omphalos*-ul din Delfi — căruia i se cunosc mai multe replici —, piatră sacră și altar, se identifică cu „buricul“ lumii. Altarul participă astfel la simbolismul centrului, origine a oricărei orientări transcendente. Actul sacrificiului trebuie îndeplinit pe el, riturile cultului sunt celebrate în jurul lui. Avem deci motive să credem că altarul constituie punctul de origine al spațiului mitic.

Conform anumitor interpretări, piatra sacră ar sta și la originea coloanei, a stâlpului[2]. Se pare în orice caz că ea a dat naștere statuii, într-un stadiu ulterior de schematizare a divinului. Piatra înălțată, sau frustul *xoanon* grec arhaic, bucata de lemn sunt mai întâi obiecte de cult, în calitate de obiecte sacre. Mai apoi, progresul experienței religioase nu mai vede în ele prezența directă a sacrului, ci o figurare a divinității, sau a omului divinizat, cum se întâmplă de exemplu în cazul statuilor egiptene. De dimensiuni mai reduse, talismanul, relicva, piatra prețioasă apar și ele ca

[1] Hans Helfritz, *Le Pays sans Ombre*, Trad. Dadelsen, Grasset, 1937, p. 97.

[2] Piatra sacră este legată și de simbolismul tronului, suport divin sau sediu regal, care concentrează în sine calitatea sacră a puterii (cf. J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, P.U.F., 1950). Întâmplările neplăcute în care era implicată piatra sacră de la Scone, lespede de încoronare inserată în tronul regal din catedrala Westminster, au pus în lumină persistența anumitor aspecte ale conștiinței mitice la contemporanii noștri.

fixări ale sacrului în spațiu. „Un talisman, sau jadul, sau perlele purtate de cineva — scrie M. Eliade — îl proiectează permanent pe posesorul lor în zona sacră reprezentată (adică simbolizată) de ele"[1]. Piatra prețioasă, relicva realizează așadar un sacru portabil de mare intensitate, susceptibil de a sacraliza în orice moment imediata apropiere. Ne aflăm aici în fața uneia dintre finalizările întrupării sacrului în spațiu. Sacrul pare atunci desprins de contextul său natural și capabil să se adapteze oricărui alt context posibil. La polul opus al acestui sacru care se poate transporta, pelerinajul reprezintă un sacru înrădăcinat într-un loc precis, trebuind căutat. Noțiunea de loc sacru primește în mod particular această accepție în acele religii care au spart cadrul comunității primitive și au fost difuzate pe arii foarte largi. Credinciosul revine la izvoarele originare pentru a beneficia de harul întreținut aici în mod durabil de revelația primă a dumnezeirii. Creștinătatea se pune în mișcare către Ierusalim, așa cum Islamul se îndreaptă spre Mecca, iar hinduismul către Gange — tot atâtea spații sacre faimoase, a căror eficiență se transmite prin contact tuturor celor veniți de departe ca s-o caute. Deși spațiul ritual s-a extins pe continente întregi, el și-a păstrat totuși conturul și geografia specifice.

Astfel, spațiul ritual se decupează și se specializează în sânul spațiului antropologic ca o zonă de înaltă presiune a sacrului. Locul sacru își răsfrânge desigur puterea împrejur, dar el s-a constituit prin opoziție, prin excluziune. Acestui ritm de condensare i se opune un ritm invers de expansiune. Într-adevăr, categoriile sacrului și profanului, ale purului și impurului, presupun o dihotomie prea brutală. Conștiința mitică are nevoie de o reprezentare globală a întâlnirii pe care și-o asumă. Ea trebuie să repartizeze și să claseze în spațiu realitatea umană în ansamblul ei, să înscrie în el, într-un fel, enciclopedia comunității. De unde un nou spațiu, de data aceasta în extensie, de natură cosmologică: grupul uman descifrează în el sensul complet al ființării sale în lume.

Intervine aici necesitatea unei ordonări a realității umane în ansamblul ei. Pentru o gândire incapabilă de structuri abstracte, nu poate exista o altfel de inteligibilitate decât integrată în lucruri, coincizând cu lucrurile înseși. Primele dimensiuni ale inteligenței sunt, în sens literal, dimensiunile peisajului, iar cea dintâi dialectică este cea dintâi cosmologie. Regăsim aici

[1] Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, p. 381.

ideea că sacrul este matrice a sensurilor posibile ale universului. De aceea, spațiul ritual nu consacră scindarea sacrului în afara profanului. Spațiul vital al comunității apare astfel în ansamblul său ca un domeniu liturgic. Noțiunea de loc sacru nu se mărginește la locul sacrificiului. Ea desemnează, cum spune Van der Leeuw, și orice „punct de oprire în întinderea lumii". Altfel spus, „o parte a spațiului, în general, nu este o adevărată „parte", o fracțiune, ci un loc, iar acest loc devine un „amplasament" prin faptul că omul se stabilește și trăiește în el"[1]. Or, prezența omului comportă întotdeauna o prezență a sacrului, o determinare ontologică. „Este spațiu sacru — precizează Van der Leeuw — un loc care devine amplasament atunci când efectul puterii se reproduce aici sau este reiterat de om. Este amplasamentul cultului. Că acest amplasament este o casă sau un templu nu are importanță. Căci viața domestică este, și ea, o celebrare care se repetă mereu, cu regularitate, în cursul muncii, al meselor, al purificărilor etc.". Este cunoscută de altfel importanța, în antichitatea clasică, a cultului vetrei domestice, în care întreaga viață familială ia înfățișarea unei celebrări.

Spațiul ritual pe care tocmai l-am definit ca loc al liturghiilor comunitare pare astfel să se multiplice la infinit. Fiecare vatră prezentându-se ca un altar și centru al unui cult, mediul uman apare constituit ca un țesut celular, prin juxtapunerea unor mici spații rituale mai mult sau mai puțin independente unul de altul care, fiecare, și-ar avea particularitățile sale. Dar aceste domenii juxtapuse se supun, totuși, unor ritmuri de ansamblu. Ele au o măsură comună în structura însăși a cosmosului, pe care-l întrupează la o scară mai mult sau mai puțin redusă. „Orice oraș, orice locuință — scrie M. Eliade — se găsește „în centrul universului" și, ca atare, construcția sa nu a fost posibilă decât prin intermediul abolirii spațiului și timpului profane și al instaurării spațiului și timpului sacre. Așa cum orașul este întotdeauna o *imago mundi*, casa este un microcosmos. Pragul separă cele două spații: vatra este asimilată cu centrul universului". M. Eliade regăsește astfel în însăși structura casei primitive acest caracter care o face „omoloagă universului"[2].

[1] Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, p. 384.

[2] Eliade, *Traité d'Histoire des Religons*, p. 324.

Dar, în aceste condiții, habitatul social însuși — satul, orașul — reprezintă o casă la o scară mai mare, închis între zidurile sale, cu pragul ușilor, cu vatra sa, cu altarele sale. Se stabilește astfel un fel de corespondență figurativă, care se extinde la întreg macrocosmosul. Universul se prezintă ca o succesiune de orizonturi concentrice, interpenetrându-se, dar a căror structură e întotdeauna identică, de vreme ce intenția rămâne aceeași — de a asigura expansiunea realității umane. Configurația însăși a orașului se înscrie într-o configurație și mai vastă, în orizontul ultim care circumscrie universul și, împreună cu el, întinderea însăși a întregii gândiri.

Durkheim și Mauss au avut meritul de a insista asupra noțiunii unei geografii ontologice proprii primitivilor. În lucrarea lor intitulată *Despre câteva forme primitive de clasificare* (1903), ei au dat exemple referitoare la această distribuție a realului total în armonie cu structura grupului social. La populația zuñi din Mexic, studiată de Cushing, „soarele, luna, stelele, cerul, pământul și marea, cu toate elementele lor, inanimatele dar și plantele, animalele și oamenii, sunt clasate, etichetate și li se conferă un loc determinat într-un „sistem" unic și solidar, ale cărui părți sunt coordonate și subordonate unele altora conform gradelor de înrudire"[1]. Întinderea lumii, diversele sale orientări, ființele și lucrurile conținute în ea sunt repartizate între șapte regiuni, puse la rândul lor în corespondență cu clanurile tribului. Astfel încât gruparea umană exprimă o enciclopedie și o filosofie a naturii. Durkheim și Mauss erau înclinați să vadă aici opera unui artificialism social providențial, conștiința colectivă aflându-se promovată la rang de conștiință transcendentală. Această reducere a existențialului la social pare foarte ipotetică. Primatul structurii politice nu pare deloc să se impună. Ceea ce constatăm noi este corespondența între structuri, animate toate de aceeași intenție de ansamblu. Așa cum spune Jacques Soustelle, reluând aceleași fapte ca Durkheim și unele analoage, „ceea ce caracterizează gândirea cosmologică mexicană este tocmai legătura constantă a unor imagini asociate în mod tradițional. Lumea este un sistem de simboluri care se reflectă reciproc: culori, timp, spații orientate, aștri, zei, fenomene istorice își corespund. Nu ne găsim în fața unor „lungi înlănțuiri de rațiuni", ci a unei întrepă-

[1] Durkheim și Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, Année sociologique VI, Alcan, 1903, p. 35.

trunderi a toate în toate, în fiecare clipă". Există totuși, în acest ansamblu de imagini, o unitate internă: „Coeziunea este realizată din atitudinile tradiționale ale poporului care a elaborat acest ansamblu — atitudini sentimentale și afective codificate în mituri și în ritualuri, iar nu reflecție tradițională asupra experienței. Imaginea mexicană despre lume este în consonanță cu poporul mexican; el este cel pe care îl reflectă, iar nu lumea"[1]. Într-un context cultural foarte diferit — și pe măsura unui imperiu uriaș — gândirea chineză, studiată magistral de Granet, oferă un sincretism analog al spațiului și timpului, al numerelor, al vocabularului, al ființelor și lucrurilor, într-o ordonare distributivă ce epuizează realitatea umană în totalitatea sa[2].

Prin această perspectivă cosmologică se verifică deci adecvarea între spațiul vital și spațiul mental. Universalitatea ca atare se reduce pe măsura universului imediat. Restul este condamnat la inexistență, fiind gol de sens. Prima instalare a omului în lume rămâne pe măsura posibilităților sale fizice și mentale.

Nimic nu e mai semnificativ în această privință decât capacitatea comunității primitive de a-și duce cu sine și de a-și instala altundeva spațiul și timpul atunci când se deplasează. Campamentul tribului siucșilor Omaha — arată Durkheim și Mauss — are o formă circulară. Fiecare familie, fiecare clan are aici locul său, orientarea sa determinată în raport cu centrul, iar împărțirea spațiului o include pe cea a apartenențelor cosmice proprii fiecărei direcții. Enciclopedia este astfel transportată în același timp cu tribul și se înscrie la fiecare schimbare de tabără în noul teritoriu pe care îl califică. „Așa cum tribul constituie pentru primitiv umanitatea întreagă (...), tot așa ideea de tabără se confundă cu ideea de univers. Tabăra este centrul universului și în ea se află, în mic, întreg universul"[3]. În universul primitiv, centrul se află pretutindeni unde omul își afirmă transcendența — iar circumferința nicăieri. Orice întemeiere — a unei case, a unui oraș sau a unei națiuni — este o repetare a actului divin care a făcut realitatea să treacă din stadiul de haos la cel de cosmos[4]. Ritualul colonizării

[1] Jacques Soustelle, *La Pensée Cosmologique des anciens Mexicains*, Hermann, 1940, p. 9.

[2] Cf. Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, Renaissance du Livre, 1934.

[3] Durkheim și Mauss, *op. cit.*, p. 64.

[4] Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, N.R.F., 1949, p. 27.

antice ne face să asistăm la această investire a intențiilor umane într-un pământ nou. Colonii își duc spațiul cu ei pentru a-l insera altundeva, pentru a redescoperi și a recrea patria într-un nou peisaj. Tot astfel, tabăra legiunii romane, cu structura sa riguros definită, cu altarele și locurile sale sacre și cu repartizarea rituală a spațiului, ne oferă spectacolul cetății create din nou la fiecare oprire a oștirii, de la un capăt la altul al lumii, din Asia Mică până în Maroc și din Egipt până în Anglia sau Țara Germanilor. Și foarte adesea tabăra va deveni un oraș nou, centru efectiv al unei noi latinități.

Spațiul mitic poate fi așadar definit ca investire geografică a lui *mana*. Acolo unde omul se așază, are loc o creare a universului prin înrădăcinarea structurilor sacrului, constituind astfel orizontul transcendent al unei activități care se desfășoară ca o liturghie cosmică. Omul aduce cu el un proiect al universului, în funcție de care descifrează ceea ce-l înconjoară, care se definește plenar ca întrupare a sensurilor posibile ale ființării în univers. Universul lumii moderne se extinde pe măsura indicațiilor mai mult sau mai puțin contradictorii ale unei conștiințe aflate în posesia câtorva rudimente de istorie, de geografie, de astronomie, de biologie, de fizică. Conștiința mitică este — în mod mult mai simplu și fără nici un gând ascuns — conștiința universului, cod uman al realului în integralitatea sa. Lumea în ansamblul ei i se oferă ca Marele Spațiu ontologic în care se revarsă toate locurile concrete, — justificare și autorizare a tuturor spațiilor —, Marele Spațiu al Mitului, principiu al orientării în orizontul ființei, pentru că se afirmă pe măsura exactă a conștiinței în expansiune de sens și valoare.

B. Timpul mitic

A fi pe lume înseamnă a exista în timp. Timpul ni se oferă ca defilarea unor „acum" între orizonturile trecutului și viitorului. Conștiința temporală este legată astfel de dezvoltarea aventurii umane, permițând receptarea sensului, a progreselor sau a eșecurilor sale. Gândirea contemporană s-a preocupat mult de a elucida, de a face mai autentică această coincidență a ființei umane cu sine însăși sub semnul timpului. Reacția bergsoniană împotriva tim-

pului spaţializat prin contaminarea spiritului ştiinţific, factor de omogenitate şi inteligibilitate discursivă, apoi răbdătoarea lucrare a fenomenologiei ni se oferă ca o întoarcere la „lucrurile înseşi", la experienţa cea mai ingenuă, deformată sub influenţa unor proaste obiceiuri seculare.

Experienţa primitivă ar putea servi, aşadar, drept contraprobă şi verificare. Timpul primitiv ne apare înaintea intervenţiei deformante a ştiinţei şi culturii acumulate. Nimic nu-l împiedică, se pare, să ne dezvăluie secretul realităţii originare. Or, faptele par aici să dezmintă previziunile. Se ştie, de exemplu, că Pierre Janet îi atribuia existenţei în societate apariţia sentimentului timpului. Primitivul pus de santinelă, presupune Janet, trebuie să relateze, pentru restul tribului, tot ce a observat. Darea de seamă, povestirea stă astfel la originea memoriei[1]. Cu „experienţa gândirii", puţin cam inconsistentă, a lui Pierre Janet, putem compara astăzi fenomenologia concretă a conştiinţei timpului la canaci, aşa cum ne este ea propusă de M. Leenhardt în al său *Do Kamo*.

Or, ceea ce caracterizează conştiinţa primitivă a timpului, după Leenhardt, este în mod esenţial deficienţa sa, sărăcia, lipsa aproape totală de elasticitate. Revenind asupra exemplului găsit de Janet, M. Leenhardt insista asupra extremei greutăţi întâmpinate de indigen atunci când trebuie să povestească ceva. Povestirea prezintă o dificultate insurmontabilă „pentru că el nu o poate istorisi lăsându-şi spiritul acolo unde este, adică în faţa unui auditoriu. Acesta trebuie transportat, în limbajul său, în chiar locul unde se derulează povestirea, şi se plasează în centru, acolo departe"[2]. Povestirea implică o anume dedublare între aici şi acolo, între acum şi atunci. Ea necesită o dublă referinţă constantă, a cărei complexitate îl derutează pe canac. „El se simte inexact, realmente pierdut în aria geografică a povestirii, nu se poate transporta şi nu-şi poate transporta *a fortiori* auditoriul în spaţiul unde evoluează legenda lui, iar legenda nu mai există pentru el. Cea mai neînsemnată povestire necesită o adevărată gimnastică a spiritului"[3].

---

[1] Cf. Pierre Janet, *L'Evolution de la Mémoire et la notion de Temps. Revue des Cours et Conférences*, 1928, p. 349.

[2] Maurice Leenhardt, *Do Kamo, La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien*, N.R.F., 1937, p. 109.

[3] *Ibid.*, p. 110.

Analiza etnologului pune în lumină într-un mod convingător paradoxul memoriei, mașină de călătorit în timp și mijloc de multiplicare a prezenței în univers. Dar structura sa mentală, încă frustă, nu îi permite primitivului să beneficieze de acest dar al ubicuității. Prezența în univers este pentru el indisociabilă, astfel încât el nu poate fi prezent fizic într-un loc, transportându-și în același timp doar spiritul, gândirea într-un alt loc care necesită și el prezența sa întreagă.

De aceea, câmpul temporal al canacului prezintă un orizont foarte restrâns: „Timpul în care el evoluează nu depășește ceea ce poate el resimți și concepe, așa după cum nici spațiul nu depășește orizonturile pe care el le percepe“[1]. Avem așadar de-a face aici cu un timp pe termen scurt, fără eșalonare în profunzime. Atât timp cât este în viață, străbunicul este considerat fratele străNepotului său[2]. Timpul normal al existenței umane fiind aici depășit, primitivul nu mai găsește o expresie convenabilă și pornește într-un anume fel din nou de la zero, așezând unul lângă altul, în ciuda aparențelor, pe cel foarte tânăr și pe cel foarte bătrân.

Această finitudine și acest soi de curbură a spațiului-timp primitiv se manifestă astfel în limita impusă alungirii duratei. În fapt, evenimentele istorice, chiar cele destul de recente, sunt repede uitate. Ele se topesc în ceața orizontului mitic, unde nu se mai distinge legenda de istorie. La o sută cincizeci de ani de la sosirea albilor în Noua Caledonie, indigenii nu-și mai amintesc deloc un fapt atât de decisiv pentru viața insulei lor. „Acest eveniment nu aparține experienței oamenilor actuali. El se află în raport cu alți oameni și cu o altă epocă . . .“ De aceea, arată M. Leenhardt, „cu privire la un eveniment atât de considerabil precum acela al debarcării albilor nu am putut aduna niciodată date pur istorice, ci doar legende“[3].

Structura acestei conștiințe temporale prezintă, așadar, un aspect granular. Nu există timp global, ci doar timpuri particulare. „Fiecărui raport între un eveniment și indigen îi corespunde o durată specială. Așa încât fiecare eveniment în care se transportă indigenul are timpul său propriu (. . .) Aceste timpuri nu se adaugă unul altuia, ca într-o serie liniară. Ele sunt juxtapuse, iar indi-

[1] *Ibid.*, p. 113.
[2] *Ibid.*, p. 114.
[3] *Ibid.*, pp. 114—115.

genul se găseşte într-unul, într-altul, sau în mai multe simultan"[1]. Câmpul timpului apare constituit în maniera unui ţesut celular, printr-o aglomerare de mici domenii „spaţio-mitice", pe care nu le uneşte o organizare de ansamblu. Nu există o ordine a timpului, a cărei normă de inteligibilitate să se impună totalităţii experienţei trăite printr-un numitor comun. Mijloacele intelectuale de socotire a timpului sunt tot atât de fruste ca şi mijloacele tehnice. Nu există nici ceasuri, nici un limbaj cantitativ. Durata este apreciată simbolic, prin imagini: o clipire de pleoape, un fulger, timpul scurs până la consumarea torţei. Se va spune, de exemplu — notează M. Leenhardt — că luna se ridică la două-trei torţe de la apusul soarelui[2].

Ansamblul acestor atitudini de gândire şi de acţiune dovedeşte, aşadar, imposibilitatea oricărei manipulări abstracte. Timpul ca reper nu se distinge de evenimentul cotat prin referinţă cronologică. Data face corp comun cu realitatea. Cum spune Van der Leeuw, „cuvântul *hora* desemna la origine nu o oră astronomică ci o persoană vie, zeiţa care vine ţinând în mână fructe şi flori şi care dă bogăţiile recoltei". Acesta era de altfel şi sensul noţiunii greceşti de Καιρός, care desemna momentul favorabil, timpul propriu al cutărui sau cutărui aspect al realităţii. „Timpul, în sensul primitiv al cuvântului — adaugă Van der Leeuw — este cursul evenimentelor, acolo unde fluxul este cel mai puternic . . ."[3].

Conştiinţa primitivă a timpului manifestă deci inexistenţa a ceea ce fenomenologii numesc comportament categorial, adică posibilitatea de orientare abstractă. Această structură concretă a timpului, coalescent cu evenimentul, corespunde unei structuri analoage a personalităţii. Aceasta apare într-adevăr, după imaginea timpului, mereu ex-centrică de ea însăşi, sau decentrată. Ea îşi are circumferinţa pretutindeni şi centrul nicăieri. Ea aderă la tot, mai puţin la ea însăşi, şi se prezintă în stare de dispersie. Se pune atunci întrebarea cum este posibilă existenţa practică a unei personalităţi atât de puţin integrată şi care ne apare oarecum paralizată în posibilităţile sale esenţiale? În fapt, există o organizare a timpului, dar ea nu se realizează la nivelul individului izolat, care nu constituie unitate de calcul în existenţa primitivă. Timpul nu

[1] *Ibid.*, p. 116.

[2] *Ibid.*, p. 106.

[3] Van der Leeuw, *L'homme primitif et la Religion*, p. 99.

înseamnă timpul unuia singur sau al fiecăruia, ci timpul tuturor. Viața primitivă este o viață unanimă; ea nu se realizează plenar decât în indiviziunea grupului. Astfel, după M. Leenhardt, pentru a număra zilele, canacul folosește cele cinci degete ale mâinii. „Această serie formează, în mintea canacului, un bloc, iar acest bloc este fixat între două operațiuni: la începutul seriei de cinci zile, preotul îndeplinește un sacrificiu; la sfârșitul celor cinci zile, poporul dansează sau se scaldă"[1].

Acest text pune în lumină realitatea unui timp obiectiv care ritmează existența comunitară. Mai exact, nu e vorba de un cadru vid în care s-ar înscrie programul manifestărilor colective. Timpul se identifică cu însăși devenirea socială. E motivul pentru care M. Leenhardt poate releva în același timp, fără a se contrazice, „imposibilitatea canacului de a percepe timpul"[2] și sublinia, pe de altă parte, faptul că „pentru mentalitatea melaneziană, noțiunea de timp și noțiunea de ființare nu se disting una de cealaltă"[3]. Cele două afirmații se completează. Sărăcia timpului categorial abstract este compensată de ancorarea transcendentă a existenței, care se bazează pe realitatea ontologică a mitului. În loc să spunem că primitivul este dezorientat în timp, ar trebui să vorbim mai degrabă de o supraorientare, ori de o orientare absolută. Timpul personal nu există, sau rămâne embrionar, incoerent. Dar aceasta se întâmplă pentru că micul timp personal este topit, absorbit în Marele Timp mitic, fundament și justificare a scurgerii zilelor.

Astfel, timpul nu are realitate decât la scara comunitară. Dar, concomitent, Marele Timp nu se prezintă ca un principiu abstract de cronometrie și cronologie. El apare, foarte exact, ca *sens* al realului, deopotrivă dimensiune și substanță a dezvoltării sale. *Mana* este intenție globală, formă a totalității. Timpul, ca și spațiul, introduce un element de difuziune. De unde necesitatea unui soi de mediere, a unui schematism între unitatea sacrului și dispersiunea existenței.

Aceasta este funcțiunea *calendarului* care, sub toate formele sale, prezintă întotdeauna sacrul în expansiune în timp. Existența universală a sistemelor calendaristice atestă — după Hubert și Mauss — „necesitatea unui ritm specific, care veghează asupra dis-

[1] *Do Kamo*, p. 106.
[2] *Ibid.*, p. 111.
[3] *Ibid.*, p. 118.

persării în timp a actelor religioase"[1]. Funcţiunea mediatoare a calendarului este, aşadar, cel puţin dublă: el este pentru sacru un mijloc de exprimare, dar are şi o anumită funcţiune profilactică, asigurând astfel salvgardarea ordinii umane, nu doar împotriva influenţelor nefaste, ci şi împotriva sacrului însuşi. Calendarul ar fi un fel de transformator, reducând tensiunea excesivă a lui *mana* la măsura posibilităţilor umane. Astfel îşi găseşte rezolvarea „antinomia timpului divizibil şi a sacrului nedivizat care se răzleţeşte în timp"[2]. Fustel de Coulanges, cu luciditatea-i obişnuită, precizează sensul calendarului roman în felul următor: „Calendarul nu era altceva decât succesiunea sărbătorilor religioase. De aceea, el era stabilit de preoţi. La Roma, a trecut mult timp până a fost transpus în scris: în prima zi din lună pontiful, după ce oferise un sacrificiu, convoca poporul şi aducea la cunoştinţă ce sărbători vor avea loc în cursul lunii. Această convocare se numea *calatio*, de unde numele de *calende* dat zilei respective. Calendarul nu era corelat nici cu mersul lunii, nici cu cel, aparent, al soarelui; el nu ţinea seama decât de legile religiei, legi misterioase, cunoscute doar de preoţi. Uneori religia prescria scurtarea anului, alteori lungirea lui. (...) Ne putem închipui de aici că, probabil, calendarul unui oraş nu semăna defel cu calendarul altuia, de vreme ce religia nu era aceeaşi, iar sărbătorile erau, ca şi zeii, diferite..."[3]

De aici rezultă caracterele timpului mitic. El nu este un simplu cadru vid oferit posibilităţilor omeneşti. Marele Timp este codul transcendent impus dezvoltării lucrurilor. Timpul mitic are valoarea unui ordin, în sensul indivizibil regulator şi imperativ al cuvântului. El le arată oamenilor succesiunea obligaţiilor lor faţă de sacru, intervenţia succesivă a timpurilor favorabile şi defavorabile, permisiunile şi interdicţiile. Sărbătorile, comemorările, sacrificiile sunt tot atâtea deschideri prin care Marele Timp se revarsă în realitatea umană pentru a o transfigura. Calendarul face corp comun cu înlănţuirea riturilor şi normelor religioase. În opoziţie cu timpul mai mult sau mai puţin omogen şi cuantificat pe

[1] Hubert şi Mauss, *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, în *Mélanges d'Histoire des Religions*, Alcan, 1909, p. 195.

[2] *Ibid.*, p. 196.

[3] *La Cité Antique*, Hachette, p. 185.

care-l cunoaștem noi, timpul mitic este așadar un timp calitativ, „codul calităților timpului", spun Hubert și Mauss; ei amintesc foarte corect că „primele calendare sunt almanahuri, care înregistrează zi de zi pronosticurile și prescripțiile magico-religioase"[1]. Timpul ne apare astfel ca o succesiune discontinuă de epoci concrete și pline, făcând corp comun cu evenimentele chemate să intervină aici printr-un soi de armonie prestabilită, reglând fără încetare ocupațiile și aventurile oamenilor în funcție de exigențele ontologice, date o dată pentru totdeauna.

Acest timp ritual se caracterizează prin aceea că readuce, după o ordine fixă, aceleași epoci succesive. Momentele nu se succed conform unei axe liniare. Calendarul are o structură periodică, circulară adică. El revine fără încetare la el însuși, iar evenimentele rituale pe care le prevede s-au produs deja sau se vor mai produce. Universul mitic are un orizont limitat, cu alte cuvinte, atunci când posibilitățile sale sunt epuizate, ele se prezintă din nou, cu un conținut identic. Ontologia își găsește aici simbolul în ritmurile înseși ale universului. De altfel, nu pentru că fenomenele empirice — drumuri circulare ale aștrilor, cicluri ale vieții vegetale — par a fi jucat un rol determinant, dictând din afară conștientizarea timpului. E mult mai de crezut că ființarea în lume a prezentat la origine o structură ciclică prin intermediul căreia primitivul a putut percepe curbura oricărei realități.

Într-adevăr, forma circulară a ființării nu este doar un element de diversitate. Ea este, în același timp și chiar în mai mare măsură, un factor de unitate. Timpul, ciclic și închis, afirmă în multiplu codul și intenția lui unu. Monismul ontologic trece înaintea empirismului reprezentării. În loc să înregistreze doar informațiile exterioare, se pare că întreg efortul cunoașterii are ca scop negarea aparențelor. Acestea insistă mai ales asupra fugii timpului și a ființării, asupra îmbătrânirii tuturor lucrurilor. Or, timpul mitic nu este un timp al pieirii. Dimpotrivă, el conservă și repetă. Particularitatea Marelui Timp, în care timpul uman se inserează în ultimă instanță, este aceea de a salvgarda plenitudinea ontologică, în ciuda dezmințirilor experienței.

Fiecare an al cronologiei presupune o dată a sa proprie, concretizată în cifre, care îi asigură un coeficient unic în istorie. Dim-

[1] Hubert și Mauss, *op. cit.*, p. 29.

potrivă, timpul mitic readuce fără încetare aceleaşi evenimente, aceleaşi sărbători, ritmând anotimpuri identice. Timpurile sacre ale anului creştin structurează existenţa credinciosului conform unei ordini imuabile: timpul Adventului, timpul Crăciunului, timpul Patimilor, timpul Rusaliilor... Istoria umană, cu imprevizibilul şi pericolele sale, este aici redusă, sau mai curând sublimată, în funcţie de o istorie transcendentă, ale cărei articulaţii sunt reproduse de calendar.

Orice calendar are astfel valoarea unei liturghii, independent de contextul mitico-cultural în care se înscrie. Moartea şi învierea zeilor, fondarea oraşelor, legendele şi tradiţiile situează fiecare zi a anului în funcţie de exigenţele mitice şi o orientează în raport cu Marele Timp. La urma urmelor, timpul mitic pare astfel să joace rolul unui uriaş principiu de identitate aplicat la reducerea diversităţii existenţei umane. Într-o cultură superioară — cea indiană sau cea creştină, de exemplu — jocul reducţiilor analogice poate merge încă şi mai departe. Timpul Paştelui din anul creştin comemorează sacrificiul lui Cristos şi învierea sa. Dar şi Duminica are, în săptămână, aceeaşi funcţiune de comemorare. „Ceea ce Duminica înseamnă pentru Paşti, săptămâna înseamnă pentru an; în măsura în care anul reprezintă cursul întreg al timpului, săptămâna îl reprezintă"[1]. Liturghia sacră poate chiar să se restrângă şi mai mult, într-un ritual al lui Osiris în Egiptul antic, unde era jucată la nesfârşit o dramă repartizată pe douăzeci şi patru de ore"[2].

Simbolismul lui Unu repetă fără încetare prezenţa şi amprenta întregului în parte. Hubert şi Mauss exprimă cu forţă această logică identitară imanentă, care prezintă curioase analogii cu schema raţiunii, aşa cum a definit-o Meyerson: „Când toate echivalenţele posibile au intrat în joc, timpul sfârşeşte prin a fi reprezentat ca o succesiune de puncte echivalente între ele, echivalente cu intervalele care le separă şi care la rândul lor se echivalează, şi ca o suită de părţi inegale ca mărime, intercalate şi echivalându-se în acelaşi mod, fiecare punct şi fiecare perioadă având valoare de întreg. Aşa încât actele religioase şi magice pot înceta fără a fi încheiate, se pot repeta fără să se schimbe, se pot multiplica în

[1] Hubert şi Mauss, *op. cit.*, p. 206.

[2] Dumézil, *Temps et Mythes*, Recherches Philosophiques, p. 238.

timp rămânând totodată unice și deasupra timpului, care nu este în realitate decât o suită de identități"[1].

Regimul timpului apare astfel caracterizat de alternanța unui ritm de expansiune cu un ritm invers de concentrare. În timpul guvernat de inteligibilitatea discursivă se situează ritualurile succesive ale sfârșitului și începutului fiecărei perioade, riturile de purificare, de expulzare a influențelor malefice și riturile de inaugurare a noii ere. Modalitatea opusă caută, dimpotrivă, inteligibilitatea intensivă, reîntoarcerea la Unu, blocajul transcendent al realității umane al cărei dinamism îi permite Marelui Timp să se manifeste în plenitudinea sacrificiului și sărbătorii. Periodicitatea însăși reprezintă o formă mlădiată și multiplicată a repetării. Dar faptul esențial rămâne acela că, destins sau contractat, timpul liturgic consacră ștergerea realului istoric în fața Marelui Timp cosmogonic.

Într-adevăr, întoarcerea la unitatea care raportează timpul prezent la timpul originar readuce în atenție perioada de cea mai mare actualitate, aceea care prin însuși acest fapt îmbracă o semnificație ontologică majoră: perioada în care universul uman a fost creat de puterile supreme. Timpul mitic este în fond, întotdeauna, primul timp, timpul începutului, în care — printr-un fel de blocaj transcendent — realitatea s-a manifestat la valoarea sa cea mai înaltă. Astfel încât orice liturghie are în intenție nu doar comemorarea creării universului, ci chiar reiterarea ei. „Orice liturghie, notează M. Eliade, corespunde unei creări din nou, unei repetări adică, a actului cosmogonic"[2]. Tot astfel, „orice An Nou este o reluare a timpului de la începutul său, adică o repetare a cosmogoniei"[3]. Multe ritualuri traduc această aspirație umană de a realiza o reprezentare care să fie deopotrivă o acțiune, repetarea actului inițial și final al creației, sau o reluare a acestui act, în sensul teatral al cuvântului. Istoria sacră trebuie reactualizată, în scopul de a participa la energiile transcendente pe care ea le folosește.

La urma urmei, timpul mitic nu este o simplă formă a reprezentării. Marele Timp al mitului, a cărui intenție transfigurează întreaga experiență primitivă, afirmă o transcendență concretă gra-

[1] Hubert și Mauss, *op. cit.*, pp. 206—207.

[2] *Le Mythe de l'Eternel Retour*, N.R.F., 1949, p. 86.

[3] *Ibid.*, p. 89.

ţie căreia cotidianul este asumat fără greutate de către ontologic. Situaţia primitivului este astfel în orice clipă o situaţie absolută, orientată în funcţie de certitudinile escatologice.

C. Sărbătoarea

Timpul şi spaţiul experienţei mitice fac corp comun cu sentimentul realităţii care se manifestă în ele şi prezintă astfel o anumită validitate ontologică. De aceea, în însăşi măsura în care fiecare din ele comportă această viziune a plenitudinii, ele nu s-ar putea constitui ca variabile independente una de cealaltă, ca două axe de referinţă fără contaminare reciprocă. Regimul lor este unul de implicare constantă. „Gândirea cosmologică mexicană — scrie J. Soustelle — nu distinge în mod radical spaţiul şi timpul; ea se sustrage mai ales conceperii spaţiului ca un mediu neutru şi omogen, independent de scurgerea duratei. Ea evoluează în medii eterogene şi singulare, ale căror caracteristici particulare se succed conform unui ritm determinat, şi în mod ciclic. Pentru ea nu există un spaţiu şi un timp, ci spaţii-timp în care plutesc fenomenele naturale şi actele umane, impregnându-se cu calităţile proprii fiecărui loc şi fiecărei clipe. Fiecare „loc-clipă", ansamblu complex de peisaje şi evenimente, determină în mod implacabil şi previzibil tot ce se află în el."[1]

Există totuşi, în acest regim al plenitudinii, o succesiune, o etalare a prezenţei sacrului în univers. Am văzut cum sistemul liturghiilor, instituit prin calendar, are intenţia de a face posibilă viaţa cotidiană cu grijile sale practice ţinând seama de sacru în timpul uman, la fel cum distribuirea sanctuarelor ţine seama de sacru în spaţiu. Problema rămâne totuşi complexă şi aproape insolubilă când e vorba de a proteja empiricul în faţa invaziei ontologicului. Transcendenţa are toate drepturile. Ea riscă să facă să apese asupra vieţii profane şi profanate de fiecare zi povara unei

[1] Jacques Soustelle, *La Pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Hermann, 1940, p. 85. Cf. p. 58: „Aşa cum nu există un spaţiu, ci spaţii, tot astfel nu există un timp, ci timpuri. Prin urmare, mentalitatea mexicană nu cunoaşte timpul şi spaţiul abstracte, ci peisaje şi evenimente".

conștiințe încărcate, regretul după totalitatea pierdută, în ciuda tuturor precauțiilor.

De unde necesitatea de a-i reda din când în când existenței comunitare — în care ritmul liturghiilor s-a încetinit — deplina sa vigoare rituală. E vorba într-un anumit fel de a reîncărca potențialul sacrului ambient, de a reînscrie în realitatea umană prezența integrală a Marelui Spațiu și a Marelui Timp, cu scopul de a reactualiza, de a revigora cosmosul întreg. Aceasta este funcțiunea *Sărbătorii*, a cărei importanță în viața societăților primitive e capitală. Sărbătoarea reprezintă într-adevăr, după G. Dumézil, „momentul și procedeele prin care Marele Timp comunică cu timpul curent obișnuit, primul golindu-și în cel de-al doilea o parte din conținut: grație acestei osmoze, oamenii pot să acționeze asupra ființelor, forțelor, evenimentelor de care primul e plin"[1].

După G. Dumézil, sărbătoarea realizează cu adevărat o „deschidere către Marele Timp". Discontinuitatea care riscă să intervină între sacru și universul uman, constituind o amenințare cu pieirea, este astfel evitată. Comunicarea restabilită cu ființa, cu valoarea, justifică din nou universul. Sacrul reia în seama lui realitatea umană și o regenerează. Această întâlnire cu puterile superioare le permite oamenilor să obțină de la ele — prin jocul unor cauzalități reciproce — ceea ce este necesar pentru menținerea vieții. O dată mai mult, cerul este oaspetele pământului. Universul întreg beneficiază de această promovare. Acest caracter totalitar distinge activitatea sărbătorească de ritualurile normale, angajate în contextul unei vieți profane și obișnuite. Sărbătoarea apare ca o liturghie globală, ca un fenomen total; ea pune în joc societatea unanimă, a cărei coeziune este, concomitent, reafirmată. În acest climat de paroxism, comunitatea se afirmă ca o comuniune; existența integrală este transfigurată.

Structura sărbătorii apare deci ca o amplificare a liturghiilor cotidiene. „Timpul, spune Henri Hubert, este sacralizat; ritualul este public și pozitiv. Un ritual de sărbătoare este mai complex,

[1] Georges Dumézil, *Temps et Mythes. Recherches philosophiques* V, 1935—1936, p. 243. Cf. Henri Hubert, Prefață la: Czarnowski, *Le Culte des Héros et ses conditions sociales*, Alcan, 1919, p. LXIII: „O zi de sărbătoare este un element al timpului care se distinge de celelalte prin niște calități deosebite, de o așa natură încât sacrul poate interveni în mijlocul profanului. Eternul se învecinează cu vremelnicul".

mai solemn, mai important sau mai deosebit decât un ritual cotidian, el interesează şi reuneşte mai mulţi credincioşi, ocupă mai mulţi protagonişti."[1] În loc ca celebrarea rituală să rămână în seama câtorva specialişti, vrăjitori, ghicitori, preoţi, în sărbătoare oficiază întreaga comunitate. În loc de a fi atribuit câtorva prin diviziunea socială a muncii, sacrul redevine sarcina fiecăruia şi a tuturor. În linia timpului comunitar, sărbătoarea apare ca un fel de nod, moment al expansiunii sacrului. Această majorare a duratei corespunde unei reîntoarceri a Marelui Timp, care asumă în mod trecător timpul existenţial. Altfel spus, timpul sărbătorii este timpul mitic, timpul iniţial, pe care liturghia festivă nu se mulţumeşte doar să-l evoce, să-l comemoreze, ci îl recreează efectiv.

Mitul este într-adevăr acela care constituie *peisajul ritual* al sărbătorii. El îi defineşte nu numai timpul, ci şi spaţiul. Spaţiul sărbătorii nu coincide cu simplul spaţiu vital al existenţei obişnuite. El este spaţiul arhetipal al mitului care, debordând din sanctuarele, din altarele unde se află închis de obicei, se răsfrânge împrejur, îmbrăţişând totalitatea lăcaşului oamenilor. Piaţa publică unde se strâng oamenii îmbracă o semnificaţie în valoare, aşa cum fiecare casă devine, pentru celebrarea festivă, o întrupare a Marelui Spaţiu. Teatrul grec şi arena, ca şi împrejurimile unde se desfăşoară sărbătorile chinezeşti evocate de Granet şi festivităţile oceaniene descrise de Malinowski şi Leenhardt se afirmă pentru un timp ca sanctuare, pentru că sunt efectiv locul acţiunii sacre.

Sărbătoarea poate fi deci definită ca reluare a mitului, în actualitatea sa plenară, ca marele spectacol al mitului, jucat de întreaga societate. Ea exprimă astfel într-o formă privilegiată ontologia repetării, caracteristică existenţei primitive. Henri Hubert înţelesese perfect acest lucru: „Reprezentaţia religioasă a unei sărbători este o scenă ideală, pe care actorii umani sunt înfăţişaţi de către personaje ideale ori idealizate; ea se petrece într-un timp nedeterminat, la originea timpului, adică în afară lui, dar se presupune că se repetă la infinit; cât despre loc, el este acelaşi cu al sărbătorii umane şi totodată altul; el se află într-un spaţiu mitic, care poate fi făcut să coincidă după voie cu un punct ales din spaţiul real sau, mai curând, se află în afara spaţiului"[2]. Sărbătoarea este

[1] Henrri Hubert, *Ibid.*, p. LVIII.

[2] Henri Hubert, Prefaţă la traducerea franceză a lucrării *Manuel de Chantepie de la Saussaye*, Colin, 1904, p. XLIII.

marele joc social al transcendenței, reînceperea Marelui Început, mai degrabă prezentificare decât reprezentare a ontologiei.

Realitatea umană își regăsește deci, în peisajul ritual al sărbătorii, tinerețea și integralitatea. Universul este pe cale să se nască, iar nașterea sa, în clipa însăși în care se manifestă puterea creatoare a sacrului, le restituie oamenilor imensele posibilități pierdute. Cum spune Roger Caillois, „sărbătoarea se prezintă ca o actualizare a primelor timpuri ale universului, a acelui Urzeit, a erei originare eminamente creatoare care a văzut toate lucrurile, toate ființele, toate instituțiile fixându-se în forma lor tradițională și definitivă"[1]. Sărbătoarea restabilește situația limită în care ordinea s-a născut din dezordine, în care haosul și cosmosul se învecinează încă[2]. Puterile vitale, de obicei comprimate și stilizate de imperativele vieții în comun, se pot destinde și manifesta în plenitudinea exigenței lor.

Peisajul ritual explicitează caracterele activității festive, în dezordinea și incoerența sa. Sărbătoarea apare uneori ca o prezentare răsturnată a universului, asemeni saturnaliilor antice sau sărbătorilor nebunilor medievali. Dar, în toate cazurile, ea realizează o îngroșare și o dereglare a activităților umane. După formula lui Freud, „o sărbătoare este un exces permis, ba chiar impus, o violare solemnă a unei prohibiții. Oamenii nu comit excese pentru că, în virtutea unei prescripții, s-ar afla într-o dispoziție fericită: excesul face parte din însăși natura sărbătorii"[3]. Noțiunea de transgresiune devine aici marca actualizării sacrului în și prin om, pecetea existenței superioare atinse astfel. Supraabundența energiilor de tot felul este cheltuită în orgii, în ospățuri felurite. Sunt tot atâtea concretizări ale acestui paroxism comunitar, a cărui intenție este aceea de a institui un nou ciclu de zile pașnice. „Recurgerea la sacru" — după expresia lui R. Caillois — vizează, dincolo de dezechilibrul de moment, restabilirea unui echilibru binefăcător al ființelor și al lucrurilor. Căci sărbătoarea înseamnă recreare în toate sensurile cuvântului, nu doar destindere, ci și — mai ales — cosmogonie. La incașii din Peru, sărbătoarea Soarelui, care

[1] Caillois, *L'Homme et le Sacré*, p. 96.

[2] Cf. *Ibid.*, p. 107: „Sărbătoarea este Haosul regăsit și modelat din nou".

[3] *Totem et Tabou*, trad. française, Payot, 1924, p. 194.

dura nouă zile, era afirmarea unităţii imperiului şi a astrului-zeu care îi era tată.

În măsura însăşi în care sărbătoarea reprezintă fenomenul total al comunităţii, se poate înţelege că elucidarea riturilor sale rămâne întotdeauna insuficientă. Activitatea festivă nu se reduce la o organizare artificială, de orice natură ar fi ea. Sensul său depăşeşte întotdeauna o instituire deliberată. Ea îşi păstrează în final scopul său ontologic; de aceea, expresia ei empirică rămâne multiplă şi „plurifuncţională", pentru a relua un termen al lui Varagnac, care s-a ocupat de sărbătorile civilizaţiei tradiţionale a Occidentului, vestigii directe, deopotrivă apropiate şi foarte îndepărtate de noi, ale vieţii primitive. Or sărbătorile perpetuate de folclor nu sunt univoce, susţine Varagnac: „Corespunzând totalităţii tendinţelor comunităţii, ceremoniile tradiţionale interesează pe toată lumea, privesc pe toată lumea prin efectul aşteptat de la ele". Varagnac a studiat în special focurile de Sfântul Ioan care, după el, „aveau o valoare de purificare, de desfacere a vrăjii, ceea ce nu era de altfel decât aspectul negativ al valorii lor de fecundare sau fertilizare, principala misiune a vrăjitorilor şi a altor agenţi ai infernului fiind aceea de a se opune propagării vieţii"[1]. În acelaşi mod, ciclul sărbătorilor de Carnaval se orienta în funcţie de mai multe teme divergente: „vizitarea pământului de către armata fertilizantă a morţilor şi purificarea locuinţelor de orice influenţă a vrăjitorilor; impunerea păcii în căsnicii şi logodirea obligatorie a tinerilor"[2].

Sărbătoarea primitivă este un mod de afirmare a comunităţii ca atare, o expresie limită, al cărei sens precis şi a cărei unitate scapă fiecăruia dintre cei implicaţi în ea.

Într-adevăr, nu trebuie să ne închipuim vreo asemănare între sărbătoarea primitivă şi sărbătorile noastre actuale, care ar reprezenta mai curând nişte fâşii ce rămân după destrămarea unităţii originare. Cunoaştem sărbători religioase şi sărbători civile, sărbători naţionale, familiale, corporative, comerciale. Îi recunoaştem unei nunţi caracterul de sărbătoare, facem urări la sărbătorirea fiecăruia dintre apropiaţii noştri, iar deschiderea unui târg este pentru noi, ca şi celebrarea unei aniversări patriotice,

[1] Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Albin Michel, 1948, p. 76.

[2] *Ibid.*, p. 84.

tot o sărbătoare. Și calendarul necredinciosului conservă totuși sărbătorile religioase ale anului liturgic, în vreme ce Crăciunul și Paștele, ca și Adormirea Maicii Domnului, nu au pentru el nici un sens. Sărbătoarea primitivă se prezintă ca o cumulare a tuturor acestor perspective sărbătorești, pe care nu le mai abordăm decât în detaliu. Ea le pune în acțiune pe toate deodată, cu o energie nesmintită.

Dintr-un punct de vedere dinamic, schema sărbătorii corespunde unei circulații sporite la nesfârșit, circulație de bunuri materiale, dar și de sentimente, animată de o dorință de deschidere a fiecăruia către fiecare, de generozitate și schimb. Mișcarea antrenează aici trupurile și sufletele, oamenii oferă și se oferă, și primesc pe măsura a ceea ce dau, la nivelul relațiilor comerciale ca și la cel al raporturilor sexuale. Același vârtej atrage unanimitatea oamenilor în acest efort de reintegrare, în care chiar și individualitățile pierd distanța dintre ele și tind să se confunde. Liturghiile festive se dezvoltă în expresii de ansamblu, sub formă de cortegii, de cânturi, de dansuri. Ne aflăm aici la originile teatrului, ale baletului, ale muzicii și chiar ale literaturii.

Pentru a-i da sărbătorii primitive plenitudinea sensului său, ar trebui să ne referim la câteva dintre aceste perioade de sărbătoare care jalonează existența societăților primitive — de exemplu, la sărbătorile din ciclul *kula* în insulele Trobriand, descrise de Malinowski, sau la cele din ciclul *potlatch*, în Columbia Britanică, a căror monografie a făcut-o Boas. Dar *pilou* din Noua Caledorie, *corroboree* din Australia sau sărbătorile sezoniere ale țăranilor chinezi (evocate de Marcel Granet în a sa *Civilizație chineză*), ori sărbătorile tradiționale ale culturilor agrare din Grecia prezintă, toate, o structură de ansamblu comună. Climatul este același, de exaltare intensă și frenetică, de risipire a rezervelor adunate cu înțelepciune în timpurile obișnuite. Se întâmplă ca unele triburi să se ruineze pentru a realiza niște sărbători somptuoase. Aceasta deoarece sărbătoarea nu este în viața socială un moment accesoriu și oarecum superfluu. Ea este punctul culminant al existenței comunitare, momentul escatologic în care se afirmă supremele rațiuni de a fi.

Evocând marea sărbătoare *pilou* a canacilor, M. Leenhardt subliniază cu putere această semnificație intensivă a ceremoniilor festive. „*Pilou* — scrie el — este ceremonia care aduce societatea la punctul său culminant, aceea prin care sunt reînnoite contrac-

tele sociale, în care se efectuează schimburile, se achită datoriile, se afirmă prestigiul puterii clanului patern. Existenţa ar fi mohorâtă şi lipsită de scop fără această manifestare periodică ce mobilizează toate iniţiativele, talentele şi energiile. Ea face ca societatea să devină conştientă de ea însăşi şi a constituit, pe vremuri, atunci când nici o colonizare nu tulbura uniformitatea vieţii primitive, cel mai glorios stimul al activităţii acesteia (...) Pregătirea unui mare pilou necesită trei sau patru ani de strădanii. E nevoie de destulă hrană pentru a primi oaspeţii, în număr de câteva sute (...). Sărbătoarea poate dura mai multe săptămâni. Toate părţile ei sunt fragmentate prin perioade de trei până la cinci zile, în timpul cărora oamenii se odihnesc, dorm sau mănâncă, în vreme ce preotul nu încetează să oficieze la altar pentru rodnicia culturilor şi pentru bunăstarea acestei populaţii."[1]

S-ar putea spune că sărbătorile reprezintă singura perioadă în care comunitatea se exprimă în mod integral. M. Leenhardt marchează foarte clar acest lucru, referindu-se la exemplul canacilor: „Vârful societăţii canace nu este un cap ierarhic, un şef, ci însuşi *pilou:* momentul comuniunii clanurilor aliate care, în fervoarea discursurilor şi a dansurilor, exaltă împreună strămoşii, totemurile, pe cei nevăzuţi care sunt izvor de viaţă, sprijinul puterii, condiţia însăşi a societăţii. Dacă sărbătorile ar înceta, societatea şi-ar pierde coerenţa şi s-ar dezagrega. E tocmai ceea ce s-a întâmplat. Sub imperiul colonizării, sărbătorile au devenit o întreprindere prea grea, dansurile nocturne, susţinute cu alcool, le-au exacerbat agonia. Iar societatea a alunecat spre moarte"[2].

Viaţa festivă este viaţa prin excelenţă, viaţa exemplară care dă sens vieţii cotidiene. Ceremonia se prezintă, din acest punct de vedere, ca un stil de viaţă. Comportamentul sărbătoresc este un comportament ritual, definit printr-un cod al tradiţiilor foarte precis. Timpul sărbătorii cere aplicarea unei etichete imperioase. Oamenii se îmbracă mai îngrijit. Se foloseşte un anumit limbaj, care nu este cel uzual, ci unul care implică formule particulare. Se mănâncă anumite mâncăruri. Oamenii fac anumite plimbări, iau parte la anumite jocuri, la anumite dansuri. Se asistă la anumite ceremonii religioase. Expresia sentimentelor, sau mai curând realitatea

[1] Maurice Leenhardt, *Gens de la Grande Terre*, N.R.F., 1937, pp. 162—163.
[2] *Ibid.*, p. 170.

acestor sentimente înseși, este dată din afară de chiar sensul ceremoniei, care este un comportament global al societății ca mediu.

Sărbătoarea, promovare ontologică a comunității, corespunde așadar unei promovări analoage a fiecărui individ. Dacă sărbătoarea reprezintă jocul social al mitului, ea impune fiecăruia dintre participanți un rol de erou mitic. Astfel spus, sărbătoarea îi substituie individului obișnuit un personaj definit prin situația sa în constelația ritualului. De altfel nu pentru că noțiunea de joc ar presupune un soi de trișare. Sărbătoarea face apel la o sinceritate nouă. Ea dezvăluie posibilități nefolosite. Ea îl ajută pe om să se descopere tocmai prin intermediul măștii pe care i-o impune. Omul, costumat în personajul său, are acces la un nou sentiment al ființării sale în univers, prin conștientizarea funcțiunii sale în ansamblul social. Nimeni aici nu își este suficient, fiecare se afirmă în colaborarea cu ceilalți. În această privință, sărbătoarea se constituie ca o reprezentație fără public. Toată lumea joacă pentru toată lumea. Teatrul, născut din sărbătoare, separă spectatorii de actori. El a pierdut — și încearcă neîncetat să regăsească — această primă unanimitate în care fiecare joacă alături de toți, fără ca vreunul să rămână în afara acțiunii mitice. Sărbătoarea primitivă este utopia la care vor visa oamenii civilizați, dar o utopie domiciliată pe pământul oamenilor și devenită realitate în concilierea și reconcilierea comunității prin grația actuală a mitului.

Sărbătoarea ar putea fi deci definită, la urma urmei, ca situație-limită a ontologiei primitive, ontologia fiind înțeleasă aici ca o realitate existențială, ca o experiență a ființării și nu doar ca o mișcare a gândirii. În loc ca reflecția conformă categoriilor intelectuale să consacre divorțul gândirii de obiectul său, în sărbătoare rămâne unitatea plenară, spre bucuria fiecăruia, coincidența dintre real și ideal, dintre fapt și valoare — a căror dizidență, odată realizată și resimțită, va deschide calea filosofiei, drum al conștiinței încărcate și al nostalgiei deopotrivă. Sărbătoarea celebrează bucuria omului și tinerețea universului, bucuria universului și tinerețea omului. Realul s-a reconciliat cu posibilul, iar posibilul este măsura realului. Iar prietenia între oameni, prietenia cu lucrurile și cu ființele nu este, ea însăși, decât un semn al prieteniei zeilor. Sărbătoarea afirmă deci cu adevărat ultimul cuvânt al cosmosului primitiv în proclamarea conjugată a cunoașterii și ființării. Ea este transcendența în act.

VI. KAMO

Studiul conștiinței mitice, parte a realității lui *mana*, matrice a tuturor semnificațiilor ontologice, ne-a arătat modul în care această primă intuiție a ființării se percepe ea însăși ca sens al unui peisaj înscris în perspectivele spațiului și ale timpului mitic. Ne rămâne să studiem figura omului legat de acest univers. Vom desemna sub numele de *kamo* omul epocii mitice. Acest cuvânt, preluat din lucrările lui M. Leenhardt[1], îl desemnează, în limba triburilor din Noua Guinee, pe „cel ce e viu", adică ființa umană.

Antropologia primitivă prezintă, de altfel, aceleași caracteristici generale ca și cosmologia. Omul precategorial nu s-a distanțat în raport cu lucrurile. Mai exact, nu există un univers în fața căruia și în funcție de care s-ar putea afirma oamenii. Toate realitățile aderă unele la celelalte printr-un regim de implicare, ce-i atribuie fiecăruia același statut. Altfel spus, diviziunea antropologie—cosmologie nu are sens decât pentru observatorul modern. Noțiunea eului este o achiziție târzie. O parte considerabilă a omenirii s-a putut lipsi de ea, și se mai lipsește încă, în mod efectiv[2]. Omul precategorial nu are de la sine această conștiință izolaționistă și granulară. Conștiința sa este cu adevărat cunoaștere, în indiviziunea sinelui și aproapelui, în solidaritatea gândirii cu universul. Nu e deci o conștiință egocentrică, ci o conștiință fără încetare excentrică. Și, de altfel, într-un sens mai general, nu e un antropomor-

[1] Cf. *Do Kamo*, p. 198.

[2] Într-un studiu asupra *Noțiunii de persoană*, Mauss își propunea să arate „cât de recent este termenul filosofic de „eu", cât de recente sunt „categoria eului", „cultul eului" (aberanța sa), ca și respectul față de eu în particular și față de cel al celorlalți" (în *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., 1950, p. 335).

fism, ci un cosmomorfism, după expresia lui M. Leenhardt[1], căci finalitatea umană nici măcar nu se desolidarizează îndeajuns în ansamblul realului pentru a se opune ritmurilor totalitare ale universului.

Existența primitivă nu se percepe pe sine nici în spațiu, nici în timp. În spațiu, individualitatea categorială se decupează mai întâi sub forma trupului, primul spațiu personal, locul însuși al existenței. Noi ne identificăm atât de bine cu trupul nostru, încât el ni se pare măsura însăși a ființei noastre. Pentru primitiv, dimpotrivă, propriul corp este perceput mai întâi ca un amplasament în spațiul mitic, sau mai degrabă ca un teritoriu mitic cu amplasamentele sale calificate prin deciziile aferente ale sacrului: orificii ale corpului, unghii, păr, organe sexuale. Fiecare dintre aceste elemente ale organismului are deschidere spre sacru, care poate fi atins prin el grație unor proceduri adecvate. Astfel, corpul se dispersează în funcție de perspectivele și exigențele realității rituale și nu posedă, prin urmare, nici o autonomie materială, nici o semnificație organică. „Primitivul — notează M. Leenhardt — este omul care nu a perceput legătura care-l unește cu trupul său și a rămas prin aceasta incapabil să-l singularizeze"[2].

Această irealitate anatomică a trupului permite de altfel înțelegerea jocului infinit al participărilor care vor ex-centra existența individuală pentru a o descoperi, proiectată sub forma unei anume realități exterioare. Omul va fi astfel identificat cu un animal, cu un vegetal, definit prin medierea reprezentărilor totemice. De unde o nouă descoperire a sinelui în codul acestei realități exterioare afirmând aceeași ființare, aceeași viață ca și cutare sau cutare individ cu care mitul îl asociază. M. Leenhardt a semnalat la canaci o „proiectare a existenței omului asupra ignamei. Omul ignoră propria-i existență, nu o poate percepe. El o discerne însă prin această imagine zărită în ignamă ca pe un soi de ecran al unui teatru de umbre. Existența sa este identică în ochii lui cu cea a ignamei. Iar sentimentul profund pe care i-l insuflă identificarea sa cu natura îi confirmă faptul că acest ciclu corespunde realității. S-ar putea spune că el își însușește identificarea prin intermediul unui mit pe care nu l-a formulat, nici nu l-a perceput, ci pe care îl trăiește. Dar acest mit, trăit, și încă departe de a fi formulat, îl împiedică să circumscrie

[1] *Do Kamo*, p. 31.

[2] *Ibid.*, p. 34.

în el însuşi experienţa pe care o are cu privire la derularea propriei existenţe"[1].

Fiinţarea în lume este aşadar trăită cu adevărat ca un *în lume*, fără o domiciliere precisă, fără inerenţa obligatorie unui trup care i-ar fixa o determinare absolută. Existenţa deschisă se descoperă ca o coexistenţă şi nu cunoaşte replierea asupra sinelui caracteristică epocii categoriale. De aceea noţiunea de *kamo*, care-l desemnează pe cel în viaţă, nu se restrânge doar la realitatea umană. „Kamo — notează M. Leenhardt, corespunde unui predicat indicând viaţa. Dar acest predicat nu presupune nici contur, nici natură. Animal, vegetal, subiect mitic pot fi considerate kamo la fel ca omul, dacă împrejurările îl învestesc cu o umanitate oarecare."[2] Şi M. Leenhardt dă ca exemplu pentru extinderea noţiunii cazul unor elevi de la o şcoală europeană pentru care boul folosit la muncă — legat de om prin prietenia domestică — este şi el un *kamo*. În fapt, „kamo este un personaj viu care se recunoaşte mai puţin după conturul său de om cât după formă, după aerul său, s-ar putea spune, de umanitate. (...) Umanul depăşeşte astfel toate reprezentările fizice ale omului. El nu este perceput obiectiv, el este simţit..."[3] Noţiunea de *kamo* implică o anume autenticitate, excluzând pe cel ce se comportă în mod inuman sau suprauman şi sustrăgându-se astfel — prin lipsă sau prin exces — acestei măsuri imanente a fiinţei umane.

Nedeterminarea eului în spaţiu corespunde unei ilimitări analoage în timp. Alibiurile spaţiale, care fac posibili, prin jocul participării, oamenii-lup şi femeile-hiene, realizează deja, de altfel, alibiuri temporale, dincolo de limitele existenţei fizice. Omul-lup revine după moarte ca lup. Într-un mod mai general, existenţa individuală nu se înscrie în manieră precisă şi exhaustivă în durata care separă naşterea de moarte. În această privinţă, „prima observaţie care poate fi notată — scrie M. Leenhardt — este legată de absenţa, la canaci, a reprezentării morţii. Ei o au, dimpotrivă, pe cea a perenităţii vieţii"[4]. Cu alte cuvinte, ceea ce e viu nu se opune morţii. Moartea nu este decât un alt stadiu, o altă fază a vieţii:

[1] *Ibid.*, p. 84.

[2] *Ibid.*, p. 36.

[3] *Ibid.*, p. 37.

[4] M. Leenhardt, *Histoire des Religions...*, vol. I, p. 123.

„Acolo unde noi vedem continuitate a vieții și ruptură, canacul vede perenitate."[1]

Absența sentimentului morții poate fi de altfel ușor înțeleasă în raport cu inexistența unui sentiment al propriului trup. „Dacă trupul se delimitează cu greu din ambient, dacă fiecare viață rămâne indecisă, în legătură strânsă cu mediul, disoluția organică a cadavrului nu ajunge pentru a desemna limita unei existențe."[2] Vii și morți, totemuri, „zei", străbuni participă la o aceeași realitate vitală — desemnată de canaci prin cuvântul *bao*, studiat în profunzime de Leenhardt. *Bao* nu reprezintă propriu-zis sufletul, sau un dublu al trupului, de vreme ce trupul ca atare nu există. „Bao nu-și începe existența o dată cu ultimul suspin. El coexistă deja cu cel care trăiește. (...) Despre oamenii prestigioși, sau ciudați, despre bătrâni se spune că sunt *bao*."[3] Noțiunea de bao face astfel legătura între moarte și viață, așa cum le înțelegem noi. Ea suprimă ruptura și explică astfel faptul că pentru canac nu există „în moarte nici o idee de aneantizare", moartea constituind pentru el „o formă diferită a existenței"[4], care comportă de altfel forme de prezență în lumea celor vii, de exemplu în vise, în aparițiile fantomelor etc.

Animismul explica reprezentarea mitică atribuind tuturor realităților naturale un mod de a fi calchiat după ființarea umană, înțeleasă ca un dinamism vital, un fel de întrupare mai mult sau mai puțin personală a lui *mana*. Ne apare evidentă acum inexactitatea unei astfel de concepții, în măsura în care experiența primitivă nu presupune ideea de suflet, necum pe aceea de trup. Așa cum spune foarte clar Van der Leeuw, „noțiunea de suflet rămâne necunoscută pentru primitivi, și chiar atunci când — într-un prim stadiu al evoluției — oamenii încep să emită teorii, ei nu ajung încă, în general, la ideea de suflet".

---

[1] *Ibid.*, p. 124.

[2] Cf. *Do Kamo*, p. 44: „cadavrul nu are, în ochii canacului, importanța pe care o prezintă pentru noi. El se va descompune de la sine și va fi ajutat s-o facă. Toate riturile funerare, descompunere grăbită prin stropire, incinerare, mumificare nu sunt, în întreaga Melanezie, decât un mijloc de a scurta perioada dificilă a prezenței cadavrului. Acesta nu este deci reținut și nici un termen specific nu îl desemnează".

[3] *Do Kamo*, p. 45.

[4] *Do Kamo*, p. 50.

Într-adevăr, caracterul fundamental al noţiunii de suflet, aşa cum o înţelegem noi, este fără îndoială imaterialitatea sa. Or, primitivul, a cărui cunoaştere aderă la lucruri, nu poate admira nici o realitate care nu e, ea însăşi, un lucru. El substanţializează calităţile. Primitivul, arată Van der Leeuw, „recunoaşte, fără îndoială, că ceea ce noi considerăm ca pur personal şi „psihic" îşi are lăcaşul în om, dar îl priveşte ca superior omului, şi în orice caz distinct de el. Un indian poate fi foarte curajos, conform ideii pe care şi-o face el despre curaj, ca şi conform aprecierii noastre; or, lucrul acesta nu-i foloseşte la nimic dacă nu posedă deloc o medicină războinică, adică nici o putere acumulată în vederea succesului în război. Curajul nu este deci o facultate umană, ci o putere magică"[1]. Vocabularul primitiv dovedeşte că aceste calităţi concepute ca transcendenţe au o realitate fizică, ceea ce permite să se acţioneze asupra lor, să fie neutralizate sau dobândite prin tehnici adecvate.

Este, aşadar, inexact să vorbim despre un animism primitiv. În fapt, gândirea primitivă ar corespunde tot atât de bine unui panmaterialism, ca şi unui panspiritualism. Sau, mai degrabă, acest tip de prezenţă în univers nu este nici unul, nici celălalt, şi nici chiar amândouă la un loc. Existenţa individuală se răsfiră în complexe particulare, pe care subiectul nu reuşeşte să le domine pentru a le organiza într-o manieră inteligibilă. Omul astfel multiplicat în seria prezenţelor sale în univers aderă deplin la fiecare dintre ele, şi niciodată la el însuşi. Dacă personalitatea poate fi definită ca o funcţiune de integrare, constitutivă unui câmp individual, se poate spune că primitivul nu are personalitate.

Omul precategorial este deci un om prerațional. El este pentru sine şi pentru ceilalţi un obiect, dar nu un subiect. El nu apare niciodată ca o origine, ca un început sau ca un punct de oprire. El nu se afirmă niciodată, în sensul tare al termenului, ca o unitate de calcul. Nu există o specificitate a omului ca atare. Cu toate acestea, afirmarea — chiar elementară — a omului primitiv presupune un principiu de specificare. Echilibrul individual trebuie să se realizeze într-un mod sau altul, pentru a face posibilă supravieţuirea fiecărui om în parte şi a tuturor deopotrivă.

Aşa cum ne reprezentăm întotdeauna omul în faţa naturii, tot astfel îl vedem unic faţă cu societatea, şi oarecum în opoziţie cu ea. Or, primitivul, a cărui experienţă nu se desprinde de univers pen-

[1] Van der Leeuw, *La Religion...*, p. 20.

tru a se închide asupra ei însăși, nu se afirmă printr-o separare interioară sau exterioară de comunitate, ci în și prin comunitate. Primitivul poate fi chiar definit ca omul care acționează încă solidar și al cărui echilibru nu se centrează asupra lui însuși[1].

Eul se afirmă posterior lui noi, reluarea individuală vine după experiența unanimității. Autonomia personală — din care gândirea occidentală a sfârșit prin a face un criteriu al valorii morale — nu este o certitudine elementară a conștiinței. „A fi, a exista înseamnă a participa"[2], afirmă cu putere Lévy-Brühl. Or, participare înseamnă individualitate depășită și oarecum negată. Lévy-Brühl marchează foarte clar acest lucru în ultima sa lucrare: „Conștiința pe care primitivul o are despre individualitatea sa este învăluită într-un complex în care elementul dominant este sentimentul că individul trebuie să „aparțină" unui grup ce constituie adevărata individualitate și în cadrul căruia el este un simplu element, ca și ceilalți membri — în sensul plin al cuvântului — ai corpului social. Acest sentiment este deci cel al unei participări. Conștiința pe care o are despre el însuși nu este conștiința unei persoane complete în sine, ci a unei persoane a cărei rațiune de a fi și ale cărei condiții esențiale de existență se află în grupul din care face parte și fără de care nu ar exista."[3]

---

[1] O curioasă notă din tinerețe a lui Ernest Renan dezvăluie la el o înțelegere aproape profetică a epocii în care personalitatea primitivă era inexistentă (*Nouveaux Cahiers de Jeunesse*, 1846, Calmann-Lévy, 1929, p. 196): „Printre sălbatici, câțiva de-abia având sentimentul individualității, pierduți în trib. La câteva populații, nu există nume proprii, nici vanitate individuală, promiscuitate, mai puțin egoism decât la noi (sentimentul eului înrădăcinat pe măsura civilizației); se joacă, se dansează, se mănâncă în trib. Tot astfel, regalitatea nu este stabilită printr-o idee de autoritate *a priori*, nici datorită nevoii unei autorități și nici prin cucerire; ea e doar o idee vagă. Doamne! cât de invincibil atras către ei se simte spiritul meu... Da, îi voi studia înainte să dispară. Căci vor dispărea. Și ce nenorocire că înainte de asta nu li s-a fixat psihologia!"

[2] *Les Cahiers de Lucien-Brühl*, p. 20.

[3] *Ibid.*, p. 100. Poate fi relevată aici concordanța între analiza etnologică și fenomenologie, care a făcut și ea să apară primatul lui *noi* asupra lui *eu*, ca structură a conștiinței. (Cf. Max Scheler, *La Sympathie*, trad. în limba franceză, Payot).

Prima conştiinţă personală este deci luată din masa comunitară şi cufundată în ea. Dar această conştiinţă angajată şi relativă nu este o lipsă de conştiinţă, ci o conştiinţă în context, extrinsecă şi nu intrinsecă. Individualitatea apare atunci ca un nod în ţesătura complexă a relaţiilor sociale. Eul se afirmă pentru ceilalţi; altfel spus, el este nu persoană, ci personaj. Acel *kamo* al canacilor, cel care e viu, este, după spusele lui M. Leenhardt, exact cuvântul nostru „personaj". Trupul lui *kamo* apare într-adevăr în ochii celorlalţi „ca învelişul unui personaj". Iar omul însuşi „nu se cunoaşte decât prin relaţia lui cu ceilalţi. El nu există decât în măsura în care îşi exercită rolul în jocul relaţiilor sale. El nu se situează decât în raport cu acestea". M. Leenhardt propune o schemă a personalităţii melaneziene, constând într-un spaţiu vid în jurul căruia iradiază linii figurând relaţiile celui interesat cu tatăl său, cu unchiul, cu nevasta, cu clanul său etc.; „locul gol este el, iar el are un nume"[1]. Multiplicitatea liturghiilor sociale e astfel suficientă pentru a impune fiecărui membru al comunităţii o individualitate rituală, ale cărei comportamente sunt stilizate prin tradiţie. Amplasamentele în sânul domeniului spaţio-mitic neputând fi niciodată suprapuse în mod riguros, fiecare individ conservă o anumită originalitate, datorată configuraţiei speciale a relaţiilor care îl determină. Dar, în afara ţesăturii sociale care îl defineşte, un om redus la sine însuşi este un om aneantizat. El şi-a pierdut locul ontologic, referinţele care îi dădeau înfăţişare şi echilibru. Iar M. Leenhardt atrage atenţia asupra faptului că ideea de moarte este înlocuită la canaci prin aceea a încetării relaţiilor sociale. Mortul, *defunctul*, cum mai spunem noi, este cel care s-a achitat de obligaţiile sale faţă de comunitate, găsindu-se de acum în disponibilitate. Neantul nu e niciodată decât „negare socială"[2].

Fiecare îşi vede impus un rol în societate, şi aceasta în funcţie de mituri, structuri ale vieţii comunitare. Identitatea îi este conferită din afară, ca o mască prefabricată care îi furnizează într-un fel codul comportamentului său. Se cunoaşte de altfel importanţa măştilor în societăţile secrete, de unde purced fără îndoială măştile din teatrul antic, cele din jocurile scenice orientale şi din comedia italiană. Or, etimologia cuvântului „persoană" ne trimite încă şi astăzi

[1] *Do Kamo*, pp. 198—199.

[2] *Ibid.*, p. 50.

la ideea unei măști *(persona)*, ca și cum persoana ar fi fost mai întâi rolul într-un joc teatral, personajul[1]. Participarea socială constitutivă vieții personale echivalează cu adoptarea unui personaj mitic. Întreaga funcționare socială poate fi considerată ca o vastă distribuire de roluri pentru marele joc al mitului. Personajele dramei sunt în număr limitat. Sunt întotdeauna aceleași care revin, în virtutea principiului repetării care guvernează existența mitică. M. Leenhardt semnalează acest lucru cu privire la canaci: „În fiecare clan există astfel un număr dat de personalități ancestrale sau mitice, al căror nume le actualizează prezența, și care sunt într-un anume fel piesele principale pe care se sprijină edificiul clanurilor societății. Numele revin periodic, marcând ritmul personalităților inițiale, care sunt forțele grupului — cam cum sunt, pentru noi, numele autorizate din calendarul sfinților"[2].

În importantul său studiu despre *Noțiunea de persoană*, Marcel Mauss insistase asupra aceluiași fenomen de mitologie dramatică, cu privire la care semnala exemple deosebit de convingătoare în sistemul *potlatch* al indigenilor din Columbia britanică și la indienii pueblos din Zuñi. La acești indieni, ca și în Noua Caledonie, clanul apare constituit ca un ansamblu de nume desemnând un rol social. Numele, atribuit din copilărie și în raport cu totemul, fixează rangul și activitatea fiecăruia în interiorul comunității. În același mod, sistemul potlatch constituie un imens și complex schimb de drepturi, de sentimente, de bogății, de dansuri, de privilegii și ranguri. „Se poate vedea foarte limpede de aici — scrie Mauss — cum, pornind de la clase și ranguri, se dispun persoanele umane și cum, pornind de la acestea, se ordonează gesturile actorilor într-o dramă. Aici, actorii sunt, teoretic, toți oamenii liberi. Dar, de data aceasta, drama este mai mult decât estetică. Ea este religioasă și în același timp cosmică, mitologică, socială și personală (...) Nimic, adaugă Mauss, nici chiar războiul, luptele, nu se desfășoară decât între purtătorii acestor titluri ereditare, întrupând aceste suflete..."[3]. Viața socială îmbracă astfel caracterul unei „imense mascarade", ori al

[1] Cf. Maurice Nédoncelle, *Prosopon et Persona dans l'Antiquité classique*, Revue des Sciences religieuses, 1948.

[2] *Do Kamo*, p. 204.

[3] Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., 1950, p. 341.

unei „drame", al unui „balet" în care fiecare îşi găseşte locul fixat prin tradiţie.

Aşa după cum mitul defineşte într-o manieră transcendentă principalele trăsături ale peisajului, el furnizează şi o precizare ontologică a fiecărei personalităţi. Participarea nu se realizează doar conform unei dimensiuni orizontale, de la fiecare la ceilalţi şi la univers. Ea intervine mai întâi ca o referinţă verticală, ca o angajare a omului la fiinţele şi la realităţile arhetipice şi originare.

Am putut vedea deja timpul cotidian şi spaţiul uzual resorbindu-se în Marele Timp şi Marele Spaţiu al mitului, care le asumă şi le transfigurează; în acelaşi mod beneficiază şi persoana de această promovare exemplară. Într-adevăr, în jocul social al mitului, individul se identifică cu personajul mitic a cărui mască o poartă. Omul îmbracă personalitatea eroului pe care îl înfăţişează. Marea Persoană mitică precede astfel persoana şi o autentifică, tot aşa cum Marele Timp precede şi autentifică timpul. Superioritatea mitului învăluie viaţa cotidiană cu o semnificaţie escatologică. Această plenitudine culminează prin sărbătoare, unde se întâlnesc, în exaltarea marilor zile, Marele Spaţiu, Marele Timp şi personalitatea eroică. Existenţa umană pare a fi ajuns la punctul ei maxim.

La urma urmei, se poate spune că la primitivi nu există personalitate. Dar se poate spune tot atât de bine că ea este recunoscută într-un grad foarte înalt. Mai exact, diferă sentimentul însuşi al prezenţei în univers, măsura universului şi măsura omului. Primitivul nu cunoaşte acest decalaj (şi această desprindere) dintre ontologic şi realitate, acest divorţ între o realitate profanată şi un univers de valori exilate în inteligibil. El este încă omul concilierii şi reconcilierii, omul plenitudinii. El nu are încă nevoie să se opună pentru a se stabili, să lupte pentru a obţine recunoaşterea din partea celorlalţi. Universul său nu a fost denaturat de tehnică. El nu visează să devină, tot mai mult, stăpân şi posesor al naturii. El ignoră progresul. De aceea, el nu cunoaşte instabilitatea omului modern care şi-a pierdut locul ontologic şi nu încetează să-l caute. Primitivul se simte la locul său, în inima realităţii, nu suficient de conştient de sine pentru a se voi altceva decât este. Omul modern, privat de ancorarea sa transcendentă, va inventa religia, filosofia, politica, pentru a recupera siguranţa pierdută. El îşi va înteţi eforturile pentru a asigura, într-un fel sau altul, concordanţa între realitate şi valoare, pe care umanitatea primitivă a găsit-o cu uşurinţă

în mit. Dar ruptura, odată produsă, nu poate fi uitată. De aceea viața primitivă, transfigurată prin prietenia miturilor, va rămâne ca un vis nostalgic pentru imaginația poeților și gânditorilor, vis al epocii de aur de dinaintea neînțelegerilor, al păcii de dinaintea tuturor războaielor, al naturii simple de dinaintea civilizației și a problemelor ei insolubile.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PARTEA A II-A

CONȘTIINȚA INTELECTUALĂ

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I. EMANCIPAREA REGNULUI UMAN

Sfârşitul epocii mitice şi începutul istoriei constituie una din schimbările decisive în istoria umanităţii. E vorba aici mai curând de un moment al evoluţiei decât de o dată istorică. Căci începutul istoriei rămâne în afara istoriei. De aceea, evenimentul nu s-a produs brusc şi o dată pentru totdeauna. Structura însăşi a conştiinţei s-a modificat, concomitent cu transformarea stilului de viaţă al umanităţii. Ar trebui să ne gândim aici, dincolo de orice reper cronologic, la un fel de mutaţie, lentă şi progresivă însă, în fiinţarea vitală a speciei.

Nu ajunge să spunem că preistoria cedează locul istoriei. Acesta nu este decât unul dintre aspectele — esenţiale de altfel — ale mutaţiei pe care o studiem. Când perioada mitică ia sfârşit, succesiunea sa e împărţită între mai multe funcţiuni specializate, chemate să-şi asume acelaşi rol. Naşterea istoriei este astfel legată de emergenţa raţiunii. Raţiunea preia rolul stabilizator al mitului; ea îi succede ca principiu de identificare. În ce-o priveşte, istoria — bazându-se pe constantele raţiunii — îşi asumă misiunea de a face inteligibil universul devenirii. Repetarea mitică asigura fixitatea universului cu o asemenea autoritate, încât mişcarea era negată, dacă nu ca fapt, cel puţin ca valoare şi drept. Atenţia ontologică era abătută de la eveniment, considerat a priori ca fiind incapabil de a îmbogăţi adevărul aducând ceva nou.

Desprinsă de reprezentările mitice, raţiunea stabileşte structurile durabile ale fiinţei. Siguranţa acestei consolidări îi permite inteligenţei, eliberată totodată din captivitatea sa transcendentă, să descopere autonomia realităţii umane, care se exprimă conform dimensiunii timpului. Aceeaşi inteligenţă secularizată, aplicată de data aceasta nu omului în timp, ci obiectului în spaţiu, suscită cunoaşterea obiectivă, dând astfel curs liber constituirii progresive a

științelor. Se poate vedea astfel bogăția de posibilități pe care mitul le conservă îngropate în somnul său dogmatic, și care vor fi eliberate prin dezintegrarea sa. Trebuie de altfel să adăugăm la aceste forme de știință domeniul literaturii, care se va substitui fabulațiilor primitive atunci când, despuiate de forța lor ontologică, ele se vor disocia de liturghii și rituri pentru a nu se mai supune decât unei dorințe de exprimare umană și de satisfacere estetică. Cât despre sensul sacrului însuși, el nu dispare. Dar în loc să se difuzeze prin totalitatea ființei în lume, el devine principiul unei activități specializate care se sistematizează sub forma religiilor.

Va trebui să revenim asupra manifestării fiecăreia dintre aceste forme culturale în care se repartizează, ca printr-o analiză logică, diversele funcțiuni asumate global de conștiința mitică. Dar dacă considerăm mai întâi în bloc evenimentul acestei apariții, trebuie să arătăm că nu e vorba aici de o evoluție pur intelectuală. În fapt, trecerea de la adevărul imediat al mitului la adevărul intermediat prin rațiune și istorie este însoțită de o transformare totală a peisajului uman. Comportamentul categorial arată o reluare în posesie a universului de către om, o inițiativă umană în raport cu împrejurările. Transformare a ființării însăși a omului în univers, trecere de la o anumită ființare în univers la o altă ființare, într-un nou univers.

Izbânda reprezentării umane îmbracă mai întâi semnificația cât se poate de practică a unei creșteri în eficiență. Animalul rămâne prizonier al formelor sincretice, de care este înconjurat. Animalul superior, maimuța, este capabil să degajeze anumite structuri abstracte, oarecum învelite, de altfel, în materie. Doar omul reușește să sesizeze forme simbolice, structuri ale unor structuri, care desprind gândirea de prezența reală și oarecum din captivitatea lucrurilor și care multiplică, grație acestei desprinderi, aderența utilă la realitate; o aderență ce nu mai e pasivă, ci activă, eficientă. În măsura în care se desolidarizează de ele, omul se descoperă capabil să remanieze aparențele, să schimbe configurația universului dat, să confere un sens mișcării aștrilor și germinației plantelor. În loc să se supună pasiv jocului forțelor naturale, el învață să folosească cât mai bine diversele influențe ale acestora.

Apariția rațiunii presupune această emancipare a omului, care nu mai e închis în universul natural, ci capabil de acum încolo să substituie acestui mediu frust mediul elaborat al tehnicii, al cunoașterii, al politicii. Universul mitului este și el o altă captivitate, în care formele stabilite rămân aderente și imperative. Suveranita-

tea lor, stabilind în mod definitiv rețetele acțiunii, ale tehnicii, ale magiei și ale gândirii, îl împiedică pe om să cunoască *stadiul problemei,* adică sentimentul unei neliniști care, în loc să se mulțumească cu soluția de-a gata, oferită de tradiție, acceptă să rămână cu insatisfacția, suferința și chinul îndoielii provizorii până ce întrebarea pusă nu și-a găsit o rezolvare valabilă.

Un anumit compromis, un prim echilibru — de altfel încă precar — între natură și om a fost realizat la nivelul mitului. Structura ontologică a conștiinței mitice are funcțiunea de a menține *statu quo*-ul datorită jocului repetării. Întronarea rațiunii va rupe acest contract colectiv care se impunea fiecărui individ ca un contract de adeziune. O inteligență relativistă și pragmatică, ce se dovedește a fi capabilă de suplețe și de acomodare, se va substitui rigidității absolute a sistemului mitic. Conștientizarea acestor noi exigențe și a acestor noi posibilități este contemporană cu o nouă creare a universului, creație continuă și care-l va face pe om din ce în ce mai mult stăpân și posesor al naturii. Rațiunea consacră instituirea acestei noi puteri, care suprapune geografia umană geografiei fizice, retușând planeta pentru a înscrie ordinea omului deasupra ordinii lucrurilor.

Ruperea pactului de instalare care lega comunitatea primitivă de natură reprezintă deci, pentru umanitate, o revoluție fără precedent. Cele mai mari revoluții politice și sociale de care-și amintește istoria par de o importanță destul de redusă pe lângă aceasta, despre care istoria nu ne spune mai nimic. Intrarea în istorie nu coincide cu inventarea cutărei sau cutărei tehnici speciale — aceea a scrierii, de exemplu, sau a cronologiei. E neîndoielnic că documentele scrise și datate îi permit unui popor să intre în istoria scrisă de istorici. Dar istoria astfel înțeleasă nu este decât o privire retrospectivă asupra evenimentelor, caracteristică doar pentru o reprezentare colectivă proprie umanității occidentale. În acest sens, intrarea în istorie depinde de un anumit stadiu al cercetărilor, care pot uneori să anexeze cunoașterii dobândite domenii noi, cum s-a întâmplat în secolul XX cu regiunile Orientului mediteranean. Istoria, ca dimensiune antropologică, corespunde dimpotrivă unei noi conștientizări a experienței, pentru care scrierea sau cronologia nu constituie întotdeauna un semn suficient. China și India, de exemplu, — care cunoșteau de mult scrierea — nu au „intrat în istorie", în sensul antropologic al termenului, până aproape de zilele noastre. Iar răsturnările și revoluțiile de o importanță incalculabilă pe care

le cunosc aceste ţări la ora actuală corespund, fără îndoială, trecerii colectivităţilor umane care le locuiesc de la o conştiinţă structurată ontologic la o conştiinţă structurată istoric.

Conştiinţa istoriei şi cunoaşterea istoriei nu coincid. Istoricitatea condiţiei umane — desfăşurată între trecut şi viitor şi aflată mereu pe drumul spre un ţel necunoscut, al cărui secret nici o escatologie nu l-ar putea dezvălui dinainte — exprimă autonomia devenirii umane. Aventura umanităţii, la care fiecare individ se simte participând pe cont propriu, se deschide ca un plan de clivaj în masa realului total. Fără îndoială că, privită de sus, această dimensiune apare secundară şi fragilă, la suprafaţa cosmosului căruia i-a colonizat partea cea mai favorabilă pentru oameni dar a cărui întindere cea mai largă — deşerturi sterpe, singurătăţi polare, oceane — îi scapă încă. „Istoria, scrie un eseist, ceea ce noi numim în mod tradiţional Istoria, lista cuceritorilor şi a filosofilor, istoria religiilor şi istoria descoperirilor, miniştrii şi artiştii, draga şi tradiţionala noastră Istorie nu este decât seria de accidente superficiale care însoţesc această diferenţiere a locurilor privilegiate şi-i asigură Europei dominaţia asupra celei mai mari părţi a uscaturilor."[1]

Suprafaţa istoriei nu este, fără îndoială, decât acest mucegai superficial al planetei Terra. O uşoară schimbare de temperatură sau de atmosferă ar fi de ajuns pentru a o aneantiza pe vecie. Totuşi, istoria a devenit patria omului occidental, autoritatea umanului asupra naturii şi supranaturalului, cucerită încet şi cu greutate şi eliberată de constrângerile materiale şi mitice.

În domeniul fragil în care e cantonat, omul istoriei — după ce s-a cucerit pe sine desprinzându-se de ontologia mitică — va crea un univers după asemănarea lui. Istoria îi va da seamă de opera sa, îi va furniza amintirea a ceea ce semenii lui au înfăptuit timp de secole pentru a susţine cucerirea umană a universului. De aceea, etimologic, istorie înseamnă cercetare, inducţie sprijinită de fapte, empirism, teama de a avea dreptate prea devreme. Mitul şi religia au dinainte dreptate, fapt care face gândirea sterilă şi cercetarea răbdătoare inutilă. Spiritul istoric semnifică, dimpotrivă, o investigaţie fără presupoziţii, o libertate de spirit în restituirea datului uman. Aşa după cum istoria naturală cere descriere, supunere la fapte, tot astfel şi istoria umană se desfăşoară la nivelul

[1] Charles Morazé, *Essai sur la civilisation d'Occident*, vol. I, Colin, 1950, p. 36.

cunoașterii obiective. Ea calcă pe urmele epopeii speciei umane, cucerindu-și dreptul de a trăi pe planeta pe care a luat-o în posesie după ce a alungat de pe ea spiritele, demonii și zeii pe care mitul se străduia să-i înrădăcineze în peisaje familiare. Locul e curat. De acum înainte, amprenta omului e cea care se înscrie pe fața pământului.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. DE LA PREISTORIE LA ISTORIE

Viaţa primitivă consacră echilibrul, odată găsit, al omului cu mediul său într-un anumit stil de viaţă. Ancorarea transcendentă a mitului consolidează pe vecie instalarea odată înfăptuită. Suportul ontologic al repetării conferă ordinii stabilite o valoare dogmatică. Schimbarea este deci imposibilă, conform sensului imuabil prevăzut de ritmurile mitului, principii de conservare dinamică ce modulează existenţa individuală sau socială. E motivul pentru care omul precategorial este şi omul preistoric.

Definirea preistoriei ca epocă a mitului nu se îndepărtează prea mult de definiţiile obişnuite. Cultura preistorică este anterioară scrierii şi e foarte săracă în reprezentări materiale. Ea nu permite deci aplicarea unor metode filologice şi necesită recurgerea la mijloace indirecte de cunoaştere: studierea elementelor tehnice, a materialelor şi vestigiilor ce conservă amprenta omului din acele vremuri îndepărtate.

Preistoria se sustrage în principiu abordărilor istoricilor. Ea ţine de resortul geologiei, paleontologiei şi antropologiei, toate aceste metode ţinând de exterioritate. Ceea ce înseamnă, cu alte cuvinte, că omul preistoric nu îşi este martor sieşi. El nu este conştient de această calitate a timpului care, în ochii omului istoric, reînnoieşte cu fiecare generaţie universul uman şi viaţa omenească. În universul repetării mitice, unde totul este întotdeauna la fel, nu ar putea exista „anale" ale popoarelor. Omul modern, pasionat de ceea ce e nou şi pentru care noutatea însăşi este o valoare în sine, trăieşte momente istorice, aude şi receptează cuvinte istorice, se înghesuie la trecerea personajelor istorice. Istoria apare aici ca o anumită atitudine spirituală.

Noţiunea de preistorie nu semnifică deci doar faptul că noi ne aflăm în imposibilitatea de a scrie istoria anumitor perioade, a anu-

mitor porțiuni ale umanității. Ea vrea să spună mai ales că, dacă disciplina istorică nu se aplică aici, e pentru că materia însăși se sustrage. Conștiința istorică presupune un anumit sens al omului și o măsură a evenimentului, un mod de a aprecia spontan ființele și lucrurile, de care omul mitic rămâne cu totul străin. Dacă oamenii preistorici nu ne-au lăsat anale și cronici ale vieții lor, nu au făcut-o doar pentru că nu știau să scrie. S-ar putea susține că dacă nu știau să scrie e tocmai pentru că nu simțeau nevoia să-și fixeze cumva mărturia asupra epocii lor. Ei trăiau în absolut, în așa fel încât nu era nimic de reținut dintr-o realitate mereu identică cu ea însăși. În acest loc se întâlnesc noțiunile de *preistoric* și de *precategorial* sau *prereflexiv*.

În fapt, mentalitatea istorică este proprie Occidentului modern. Cea mai mare parte a umanității a rămas străină de ea, în spațiu și în timp. De exemplu, nu există o istorie a Africii negre, iar o astfel de istorie e aproape imposibil de realizat, chiar și pentru europeni. Nu există nici o istorie a lumii oceaniene. Mai mult încă, marile culturi ale Asiei, dispunând totuși de tehnici de scriere și de reprezentări artistice bogate și precise, nu s-au servit de acestea pentru a trăi istoric propria cultură, nici pentru a constitui spre folosul generațiilor viitoare o documentație istorică. Nu există deci — oricât de paradoxal ar părea lucrul acesta — o istorie a lumii chineze sau a lumii hinduse. Dezvoltarea acestor civilizații nu este cunoscută decât din tradiții și legende, învălmășite de altfel într-un mod sistematic și atât de subtil încât specialiștii se descurcă doar cu mare greutate în ele. Reperele cele mai sigure de care dispun savanții occidentali în acest domeniu, aproape până la ora actuală, se reduc la contactele călătorilor europeni cu aceste ținuturi îndepărtate, jaloane prea rare pentru a permite reconstituirea unei istorii sigure și coerente.

Este deci necesar să extindem mult aria preistoriei, nemaiînțeleasă în sensul său epistemologic, ci într-un sens uman. Avem dreptate să spunem, literal, că preistoria înglobează cea mai mare parte a evoluției umanității până în zilele noastre. Așa cum istoria Egiptului, de exemplu, este o inițiativă destul de recentă a unor savanți francezi, continuatori ai specialiștilor aduși de Bonaparte, tot astfel se poate afirma, în mod mai general, că, în ceea ce privește conștiința istorică, aceasta este un cadou pe care Occidentul îl face universului modern. Cadou căruia i s-ar putea contesta, de

altfel, valoarea şi oportunitatea pentru mulţi dintre beneficiarii săi...

Pentru a înţelege cum a putut să dispară universul mitic, lumea preistorică, trebuie deci să încercăm să elucidăm mai mult sensul timpului istoric. Timpul intervine în existenţă ca o a patra dimensiune, care le prelungeşte şi împlineşte pe toate celelalte. Se poate spune chiar că doar el le face posibile şi pe deplin operante. De aceea, timpul nu îşi capătă sensul cel mai bogat decât în domeniul experienţei umane.

Într-adevăr, mineralul nu cunoaşte timpul. Îi putem atribui doar o vârstă, ca un reper exterior şi care nu are realitate pentru el, ci doar pentru noi. Timpul geologiei este, în fapt, un timp uman. De aceea, mineralul rămâne prizonier al celor trei dimensiuni, împietrit în nemişcarea sa totală. El suportă pasiv eroziunea transformărilor fizice şi chimice al căror suport — dar nu şi subiect — este.

În ce priveşte vegetalul, acesta are acces la cea de-a patra dimensiune. El posedă o dezvoltare proprie, supusă anumitor ritmuri naturale, de la germinaţie la fructificare şi la moarte. Dar planta este sudată de mediul său. Ea face parte din peisaj, pe care se străduieşte să-l folosească cât mai bine pentru nevoile proprii, fără ca iniţiativa ei, dreptul ei de a acţiona asupra realului să poată depăşi nişte limite foarte strâmte. Cu toate acestea, experienţa dobândită poate juca un anumit rol: adaptarea şi evoluţia sunt oarecum un mijloc de a înmagazina modificările survenite în cursul dezvoltării care, în anumite cazuri, vor putea fi transmise prin jocul eredităţii.

La animal se regăsesc cele două aspecte complementare ale timpului ca structură a comportamentului: iniţiativă în raport cu universul şi înscriere a experienţei dobândite. Dar tipul de rădăcini pe care animalul le are în mediul său permite mult mai multă libertate decât cel al plantei. Animalul se bucură de o mare libertate de mişcare, care îi permite să ia distanţă în raport cu peisajul. Căutarea hranei, comportamentul sexual, împreunarea, creşterea puilor se desfăşoară într-o rază de acţiune variabilă în funcţie de specie, dar care poate fi considerabilă. Animalele migratoare dispun de spaţiu. În plus, dresajul fiecăruia prin contactul cu semenii lui şi prin modul de viaţă se sistematizează în obiceiuri, ce reprezintă un soi de memorie, adică de ereditate de la sine la sine pentru o mai bună folosire a mediului. Complexitatea comportamentelor animale corespunde deci unei îmbogăţiri considerabile a timpului trăit.

Experiența animală rămâne totuși limitată, posibilitatea de alegere fiind foarte restrânsă. Fiecare specie își are mediul propriu, în afara căruia îi e foarte greu să trăiască. Timpul însuși nu deschide decât perspective restrânse. El este definit prin structuri reflexe, dominate la rândul lor de marile ritmuri biologice. Trecutul se organizează în obișnuințe, individuale sau specifice. El nu este decât un montaj senzorio-motor, iar nu o gândire. Prezentul se înscrie în contextul imediat al acțiunii. Viitorul are ca orizont doar jocul predispozițiilor sau al instinctelor. Animalul care îngrămădește provizii pentru iarnă o face supunându-se unui instinct, iar nu din spirit de prevedere sau calcul: căci atunci toate speciile și-ar face rezerve și, desigur, nu toți indivizii aparținând aceleiași specii ar face-o.

Timpul pentru animal rămâne deci un timp coagulat, aderent la instinctul care îi comandă intermitențele. El este întotdeauna foarte slab conceptualizat, astfel încât, chiar dacă animalul beneficiază de o anumită libertate în condițiile sale de existență, el nu ar putea în nici un caz să pună în discuție aceste condiții de existență în sine. Timp al universului și al lucrurilor, timp care comandă și nu este comandat: brusca declanșare a controalelor instinctive mobilizează energiile, fără ca animalul să le poată rezista. A patra dimensiune există. Cu toate acestea, ea nu-i permite animalului să domine celelalte dimensiuni ale universului, să le recompună pentru a dispune de ele cum vrea.

Prin urmare, timpul se afirmă în toată independența sa doar în experiența umană, conferindu-i ființei care dispune de el dreptul de a acționa asupra universului. De acum înainte, timpul înseamnă și deschiderea unei noi dimensiuni autonome pentru punerea în ordine a lucrurilor. El încetează să mai fie imanent realului, ca prins în eveniment, și devine dintr-o dată un cod al evenimentului, posibilitatea de a se detașa de el pentru a-l organiza, pentru a-i da un sens. Doar mișcarea, care se execută în timp, permite măsurarea obiectului, situarea lui în spațiu. Dar această primă determinare senzori-motorie nu-și află împlinirea decât când obiectul reperat prin experiența percepției și acțiunii este plasat totodată într-un univers al discursului, în care realitățile figurează nu în semnificația lor concretă și masivă, ci doar re-prezentate; desemnate adică printr-un cuvânt care e suficient pentru a le situa în ordinea gândirii.

Instaurarea timpului uman permite așadar conceptualizarea experienței. Universul discursului se prezintă ca un ansamblu de sem-

nificaţii valabile pentru ansamblul realităţilor şi în care e posibilă orientarea în gândire. A patra dimensiune îl eliberează pe om de urgenţa celorlalte trei, multiplicând totuşi, în acelaşi timp, prezenţa în univers. Ea îi conferă o ubicuitate potenţială, de care animalul nu va dispune niciodată. Timpul permite gândirea pentru că adună laolaltă realul. Dintr-o dispersiune în spaţiu, el face o simultaneitate actuală. Timpul ne apare astfel ca dimensiune a manevrării şi a cunoaşterii deopotrivă — dimensiunea oricărei autorităţi. Dedublarea, prin intermediul limbajului, a simplei prezentări fizice a lucrurilor în reprezentare dă activităţii umane o eficienţă cu efect întârziat, amplificată tocmai prin faptul că e amânată.

Timpul intervine deci ca posibilitate de a neutraliza influenţele imediate prin prezenţe intermediate. Animalul dispune de o rezervă individuală de experienţă — sub forma dresajului, a unui montaj senzori-motor de obişnuinţe — care îi conservă un fel de extras şi un rezumat al trecutului spre folosul prezentului. Trecutul intervine aici ca o rezervă de reacţii posibile în orice împrejurare. În cazul animalului, ne putem gândi că e vorba în mod aproape exclusiv de reflexe condiţionate. La om, dimpotrivă, trecutul nu se menţine doar sub această formă abstractă de reguli operatorii. El are şi înfăţişarea concretă a amintirii individualizate. Timpul constituie un ansamblu de imagini, de situaţii, a căror eficienţă se păstrează chiar şi dincolo de evenimentul actual care le-a dat naştere.

Astfel, timpul ni se oferă ca un univers intermediar, o lume a posibilului coroborând şi înglobând lumea reală, un univers de resurse pentru acţiune şi pentru vis, căci dacă timpul multiplică prezenţa în prezent, el autorizează şi absenţa, punerea între paranteze a universului şi a urgenţelor sale şi evaziunea în ireal. Timpul, pentru om, este posibilitatea de a-şi povesti trecutul şi de a-şi premedita viitorul, ca şi de a-şi romanţa actualitatea. El este unul din codurile cele mai semnificative ale fiinţării în univers.

Am spus însă că omul mitului este omul preistoric. Aceasta înseamnă că timpul său este un timp uman, dar nu un timp istoric. Existenţa umană apare într-adevăr stratificată, constituită oarecum din niveluri de realitate suprapuse. Există mai întâi o fiinţare biologică a omului, dată în constituţia sa organică şi supusă ritmurilor sale biologice proprii. Acestui prim strat i se suprapune un al doilea: omul este o fiinţă socială. Sau, mai curând — pentru că există şi animale sociale care rămân totuşi la un nivel mental destul de frust — omul este o fiinţă *culturală*, adică trăieşte într-un nou me-

diu creat de el în cadrul mediului natural, pentru a asigura instalarea și subzistența comunității.

Analizele din partea întâi au pus suficient de mult în lumină sensul ființării culturale a omului primitiv. Cultura este dată aici ca o a doua natură, ca o realitate nedivizată, în sânul căreia persoana nu beneficiază de o existență autonomă. Ea se află oarecum prinsă între ghețuri, într-atât de mult face corp comun cu ansamblul universului uman. A patra dimensiune temporală s-a suprapus fără îndoială celorlalte trei. Dar perspectiva reprezentării astfel deschisă rămâne înțepenită: ea e un punct de vedere absolut, care trebuie să fie al tuturor, fără a fi al fiecăruia în parte — un punct de vedere transcendent a cărui rigiditate dogmatică se impune gândirii individuale ca o uniformă care nu tolerează nici o fantezie. De unde această anchiloză structurală pe care am relevat-o în gândirea mitică.

Angajarea omului primitiv față de comunitate rămâne deci o angajare lipsită de suplețe. Plasarea fiecăruia în timp și în spațiu se supune unei puneri la punct categoriale fixată o dată pentru totdeauna într-un punct mediu care le permite tuturor o activitate, în linii mari, satisfăcătoare. Ar putea fi evocată aici punerea la punct, puțin cam frustă, a unui aparat optic reglat în așa fel, încât să le poată conveni tuturor. Această reglare decisivă, impusă de autoritatea ontologică, corespunde diverselor structuri mitice. Individul nu se cunoaște pe sine ca un centru al universului și nici ca origine a valorilor. Întregul adevăr necesar și suficient se află înscris în real într-un mod definitiv. Absolutul este structura însăși a comunității umane instalate în real și care exprimă în același timp adevărul lumii. Morala, dreptul și științele, fizica și politica sunt conținute în absolutul sociomorfic, în sânul căruia fiecare își găsește adevărul și sensul vieții.

Se vede deci în ce sens putem afirma că omul preistoric este deopotrivă un om precategorial. Nu pentru că n-ar exista categorii: un prim univers al discursului este constituit prin intermediul cuvântului și al mitului. Dar individul, nefiind subiect al categoriilor, primește de-a gata o inteligibilitate, iar inventarea sau remanierea acesteia nu ține de el. Gândirea se află oarecum împietrită în natură: cuvântul aderă la ființă. Or, tocmai decalajul dintre cuvânt și ființă este acela care va deschide drumul gândirii propriu-zise, care va permite desprinderea universului discursului de universul material, permițând astfel fiecărui individ să-și încerce norocul fără nici un

pericol într-un câmp de acţiune în care gândirea nu se angajează decât pe sine şi în care libera iniţiativă se poate manifesta fără a compromite prin aceasta ordinea lumii şi mântuirea comunităţii.

Primul univers al discursului coincide astfel cu peisajul comunităţii. Desfăşurarea ideilor aderă strâns la desfăşurarea structurilor mitice, în funcţie de care se organizează mediul. Universul mitului şi al sărbătorii defineşte o gândire obiectivă, o gândire care dispune de oameni mult mai mult decât dispun oamenii de ea.

Gândirea precategorială este deopotrivă prea subiectivă şi prea obiectivă; ea este expresia unui subiectivism excesiv, care se cristalizează obiectiv la nivelul exemplarităţii mitice. Ceea ce lipseşte în ochii noştri este ideea unei critici şi a unui arbitraj intervenind atât între oameni, cât şi între om şi el însuşi. Gândirea nu este niciodată raţională, adică întoarsă la originea ei pentru a fi examinată în lumina principiilor care diferă de uzul stabilit.

În opoziţie cu conştiinţa mitică, conştiinţa istorică va aduce deopotrivă afirmarea subiectivităţii personale şi pe aceea a universalităţii obiective ca atare. Ontologia mitică îngloba într-o aceeaşi cunoaştere absolută domnia naturii şi pe cea a culturii. Epoca istorică înseamnă descoperirea realităţii umane, adică a temporalităţii. Conştientizarea categoriilor istorice — trecut, prezent, viitor — presupune conştientizarea unei deveniri umane specifice, ideea unei drame şi a unei mize reprezentate de ambiguitatea acestei deveniri. Sensul însuşi al devenirii echivalează cu pierderea ancorării transcendente care menţinea comunitatea primitivă în echilibrul său tradiţional.

Prin urmare, trecerea s-a făcut de la o conştiinţă a structurii staţionare la o conştiinţă a mişcării. Omul occidental modern posedă astfel, în plus faţă de fiinţarea biologică şi de cea culturală, o fiinţare istorică, ultima componentă a naturii umane şi cea decisivă; căci ea îşi pune pecetea şi asupra celorlalte niveluri ale personalităţii. Într-adevăr, istoricitatea persoanei se dezvoltă pe fundalul unei fiinţări culturale, al unui anumit sentiment al civilizaţiei, ea însăşi în devenire. Iar această devenire, mai lentă decât cea individuală, presupune şi ea o evoluţie la nivelul fiinţării biologice. Fiinţarea în univers apare deci cu adevărat mobilizată. Este o fiinţare în timp.

După cum ştim, Auguste Compte şi Durkheim nu admiteau această dimensiune personală. După ei, fiinţarea omului este împărţită între biologie şi sociologie, care sunt suficiente pentru a

motiva comportamentul său global. *Homo sociologicus* rămâne — cel puțin până când Durkheim va redescoperi autonomia voinței — la nivelul omului preistoric sau precategorial, definit într-o manieră extrinsecă, în virtutea unui soi de materialism al culturii. Dimpotrivă, omul concret ne apare în istorie prin participarea sa la dezvoltarea realității culturale, dar și prin istoricitatea devenirii sale personale.

Poate fi notat aici faptul că umanitatea preistorică nu are vârstă. Noi încercăm să dăm fazele ei succesive datorită unor repere geologice, sau în virtutea unor criterii tehnice: epoca pietrei cioplite sau șlefuite, epoca bronzului sau a fierului. Formulări imperfecte și foarte imprecise din punct de vedere cronologic. Pentru că aceste ere primitive nu ne dezvăluie evenimentele istorice, ce ar permite fixarea unor date prin influența lor decisivă asupra evoluției. Iar această absență a evenimentelor nu ține de imperfecțiunea mijloacelor noastre de cunoaștere. Ea este constitutivă realității umane studiate. Tot astfel, nu există atunci personaje istorice, adică oameni care să-și fi pus amprenta asupra istoriei. Epoca preistorică este domnia impersonalului. Indivizii nu se ridică deasupra masei. *Eu* este prizonierul lui *noi*, care îl înglobează. Epoca istorică este aceea în care oamenii dau sens devenirii. În epoca preistorică, devenirea contează mai mult decât oamenii, iar înseși invențiile tehnice — prezentate de altfel mereu ca daruri divine — par mai degrabă produse ale hazardului, sau ale unei deveniri materiale, decât rezultatul unei inițiative personale. Istoria ia naștere o dată cu trecerea de la autoritatea lui *noi* la aceea a lui *eu*, cu intrarea în scenă a omului, de data aceasta nu ca specie, ci ca individ.

Umanitatea a intrat în istorie atunci când omul a luat cunoștință de propriu-i destin sub semnul istoricității devenirii.

III. DESCOPERIREA UNIVERSALITĂȚII: EPOCA IMPERIILOR ȘI ASTROBIOLOGIA

Trecerea de la epoca preistorică la cea istorică pare să se rezume, din punct de vedere spiritual, la două achiziții principale: omul istoric, omul „categorial", posedă deopotrivă sentimentul universalității și sentimentul individualității, care îi rămân străine omului primitiv.

Într-adevăr, conștiința mitică este legată de un orizont îngust. Totalitatea realului se află blocată într-un loc și un timp care beneficiază de o cauțiune transcendentă. În afara acestui loc, nu poate fi decât vid, absență, amenințare, moarte. Ideea de universalitate — adică aceea a unei integrări a tuturor universurilor restrânse, a unei comunități generale a oamenilor dincolo de particularitățile locale — nu există în această lume în care străinul este întotdeauna un dușman (aproape în sensul fizic al cuvântului), acela a cărui simplă prezență echivalează cu o pângărire și riscă să dezechilibreze ordinea universului. Pe de altă parte, acest univers fără expansiune posedă o structură intrinsecă atât de strânsă, încât individul — înglobat cu totul în masa comunitară — nu este o unitate de calcul pentru gândire și nici pentru acțiune în câmpul restrâns al existenței în comun.

Semnificația universalului și cea a individualului se degajează simultan, cu ocazia dezagregării gândirii mitice. Autorității transcendente a miturilor i se substituie ideea unui arbitraj al rațiunii, care presupune captarea universalului de către individ fără a se mai impune medierea— de drept dacă nu de fapt — a socialului. Conștientizarea individualității, descoperirea sinelui implică totodată faptul că semenului i se atribuie un statut analog cu cel pe care subiectul și-l recunoaște sieși. Forma omului este identică pentru toți

oamenii, iar frontierele sociale nu mai sunt suficiente pentru a opri expansiunea categoriilor gândirii.

Pentru comoditatea analizei, vom studia în mod succesiv cele două apariții simultane, a universalității și a personalității. Prima dintre aceste achiziții poate fi pusă în lumină în formarea ideii de lege, așa cum se desprinde ea din curioasele concepții antice asupra astrobiologiei. Cât despre sentimentul personalității, îl vom vedea apărând în momentul — decisiv pentru tradiția filosofică a Occidentului — semnalat de revoluția socratică.

Dar evoluția spirituală nu trebuie detașată de evoluția temporală. Pentru a da seama de această mutație a umanității, nu e suficient să invocăm — așa cum s-a făcut mult timp — „miracolul grecesc". În fapt, a avut loc — și asta cu mult înainte de secolul V î.e.n. — o zguduire a umanității, care până atunci rămăsese mai mult sau mai puțin staționară. Un progres nu doar al reflecției, ci și al civilizației în ansamblul său, pentru care reflecția nu e decât un aspect, sau un cod. Universul uman s-a transformat. Gândirea a primit lecția lucrurilor. Ea a trebuit să ia măsura noului univers, să-i descifreze sensul. Istoria filosofiei — după cum a înțeles intuiția genială a lui Hegel — este legată de mișcarea istoriei universale.

Apariția sentimentului universalității este favorizată de constituirea unei universalități de fapt. Nu doar conștiința mitică e cea care explodează, ci însăși realitatea materială a comunităților primitive. Acest eveniment decisiv în istoria civilizației se produce începând din jurul anului 3000 î.e.n., când asistăm la constituirea, în mai multe regiuni independente ale Orientului și Extremului Orient, a unor noi forme politice și sociale. În Egipt, în Mesopotamia și China se constituie, încetul cu încetul, imperii vaste, prin aglomerarea, prin federarea — de bunăvoie sau impusă — a formelor sociale elementare, primele ocupante ale acestor ținuturi. Marile piramide egiptene de la Gizeh sunt construite între 2700 și 2600 î.e.n. Aceste monumente care au sfidat mileniile stau încă la ora actuală mărturie despre perfecțiunea tehnicii și cantitatea uriașă de mână de lucru necesară pentru edificarea lor. Nu ne mai aflăm la scara comunității primitive, săracă în oameni și mijloace, săracă și în inițiative. Un nou univers a luat naștere. În aceeași epocă se dezvoltă civilizațiile mesopotamiene, acadiene și sumeriene. Imperiul lui Hamurabi înflorește în jurul anului 2000.

Deschiderea acestei noi perspective în dezvoltarea umanităţii nu este, desigur, datorată unor indivizi de excepţie a căror iniţiativă s-ar fi dezvoltat pornind de la nimic. Ivirea acestor forme ale existenţei umane este legată de utilizarea anumitor posibilităţi oferite de mediu. Cum scria, deja cu mult timp în urmă, istoricul german Eduard Meyer, marile civilizaţii ale Egiptului, Babilonului şi Chinei prezintă caractere comune: „condiţiile exterioare care concură la acest rezultat sunt foarte asemănătoare în cele trei ţinuturi: văi întinse beneficiind, graţie unor culturi regulate, de o fertilitate considerabilă, situate în apropierea mării, care invită şi obligă deopotrivă la o cultură intensivă şi necesită formarea completă a unei organizări politice"[1].

Determinismul geografic nu e, fără îndoială, suficient pentru a explica naşterea civilizaţiei. Nilul, Tigrul, Eufratul sau Fluviul Galben nu reprezintă decât nişte condiţii potenţiale care aşteaptă, pentru a deveni operative, manifestarea energiilor umane. Egiptul nu a devenit un dar al Nilului decât datorită educaţiei reciproce a omului şi peisajului. Nilul cel puţin, cu culturile sale regulate şi fertilizante într-un climat deosebit de favorabil, a slujit ca fir director pentru constituirea progresivă a structurii umane egiptene. De luarea în posesie a teritoriului este legată o conştientizare de sine a omului.

Într-adevăr, universalitatea a fost realizată în fapte în acelaşi timp în care ea se formula încetul cu încetul la nivelul spiritelor Formarea imperiilor consacră o expansiune a cadrului politic şi social al existenţei, care trece deasupra particularităţilor locale. Populaţiile dispersate, unite şi federate de o putere unică, trebuie să se alinieze unele la altele, să renunţe la reprezentările colective pe măsura orizontului lor îngust pentru a se situa în viitor într-un univers lărgit la infinit. În loc să se înfrunte de la un colţ de ţară la altul, oamenii trebuie să se recunoască reciproc ca semeni, în calitate de supuşi ai unei aceleiaşi autorităţi. Fiinţa în lume se afirmă, aşadar, la o scară nouă.

În fapt, universalismul politic al imperiului nu este posibil fără un anumit număr de mijloace tehnice. Existenţa solidară a unei mase mari de oameni pe un teritoriu foarte vast presupune solidaritatea unui stil de viaţă unitar. Autoritatea suveranului

[1] Edouard Meyer, *Histoire de l'Antiquité*, trad. Maxime David, vol. I, Gouthner, 1912, p. 266

creează în întregime o nouă instalare a comunității umane lărgite într-un univers transfigurat. Instalarea fragilă și precară a grupului primitiv face loc unei reînnoiri sistematice a peisajului, prin tehnicile agriculturii, creșterii animalelor, irigației. Uneltele se perfecționează. Folosirea metalelor sporește randamentul efortului uman. Marile lucrări de consolidare și ameliorare a solului, ca și construirea de orașe, palate, monumente și temple necesită gruparea unor mase enorme de mână de lucru. Noua civilizație presupune sclavajul prizonierilor de război și al populațiilor invadate, care fusese necunoscut și, de altfel, imposibil de imaginat în comunitatea primitivă. Noua societate este astfel stratificată în clase diferite prin diviziunea muncii, care opune stăpânii și sclavii, aristocrația, militarii, administrația, negustorii, țăranii . . . Comunitatea primitivă nu cunoștea decât un singur statut uman, într-o aproximativă egalitate în drepturi și îndatoriri. Noua civilizație presupune specializarea funcțiunilor.

Or, această specializare, legată de noul regim tehnic, constituie un alt aspect al universalității, ca diversitate în unitate. Funcționarea socială se definește încetul cu încetul ca rațiune în act, ca formă abstractă a unui veritabil univers al discursului, al cărui bun mers necesită o suplețe în aplicare evident imposibilă doar cu echipamentul rigid și stereotip al conștiinței mitice primitive. În acest sens, se poate spune că administrația centralizată a Imperiilor, necesară pentru exercitarea puterii absolute, echivalează cu un adevărat comportament categorial, cu alte cuvinte cu constituirea de structuri pentru coordonarea politică și socială a vieții publice. Tehnicile de guvernare prezintă caracterul unei rațiuni obiective care se impune lucrurilor și oamenilor: poliție, poduri și șosele, poștă, justiție, impozite, sistem militar, comerț și comunicații, chiar religie și învățământ — pe scurt, toate serviciile publice pe care le vedem apărând în epoca imperiilor ca un sistem nervos indispensabil pentru controlul vieții în comun la o scară atât de vastă. Manipularea realului se face într-un mod tot mai indirect, mai mediat. O distanță mereu în creștere se stabilește de la ființă la reprezentare.

Această acțiune cu efect întârziat și aproape figurativă a omului asupra lucrurilor este de altfel permisă de tehnici noi. Apare acum scrierea, abstractizare a vorbirii, permițând deopotrivă înmagazinarea, conservarea, ca și multiplicarea ei în spațiu și timp. Scrierea fixează universul discursului, îl constituie realmente într-un

domeniu independent. Iar inventarea scrierii este dublată de inventarea monezii, care reprezintă, pe un plan paralel, o abstractizare a valorii, consacrând astfel într-un alt mod dislocarea obiectului. Moneda, de aramă, de bronz, de argint sau de aur, reduce toate lucrurile, şi chiar oamenii şi serviciile pe care ei le pot aduce — sclavi sau liberi — la acelaşi numitor. Primele forme ale matematicii permit în plus înscrierea valorii monetare, iar primele tehnici financiare şi comerciale (bancă împrumut, gestiune a tezaurelor regale sau bisericeşti) raţionalizează şi ele manifestările monezii.

Aceste indicaţii foarte generale sunt suficiente pentru a face simţită importanţa acestei re-creări a naturii prin munca umană. Omul devine educatorul lucrurilor, dar se transformă prin aceasta în creatorul operei sale, adică suferă el însuşi contralovitura noului peisaj al cărui iniţiator este. El a realizat cu greutate generalitatea în univers, prin război şi politică, prin tehnică. Structurile mitice au explodat pretutindeni. Dar acest efort de dezrădăcinare şi înrădăcinare n-ar fi fost posibil dacă „echipamentul" mental n-ar fi progresat simultan cu cel tehnic. Universalitatea intelectuală şi spirituală merg mână în mână cu cea geografică şi administrativă. De aceea e nevoie ca un mod de gândire identic, o aceeaşi afirmare supranaturală să-i unească pe oamenii disparaţi, înglobaţi în spaţiul Imperiului. Supunerea religioasă merge mână în mână cu supunerea politică.

Nu vom da decât un exemplu pentru această tendinţă universalistă caracteristică religiei imperiilor — cel al reformei încercate în Egipt de Amenophis al IV-lea Akhenaton, care a domnit între 1415 şi 1380 î.e.n. Moştenitor al unui imperiu imens, tânărul faraon are iniţiativa de a substitui, în panteonul egiptean, cultul lui Aton, soarele, cultului tradiţional local al lui Amon Ra. Doctrinele şi ritualurile noii religii au ajuns până la noi. „Intenţia regelui — scrie un istoric — pare a fi fost următoarea: să ofere adoraţiei egiptenilor nu un zeu local, specific unui oraş sau cu un caracter exclusiv naţional, ci un zeu întrupând forţa esenţială a naturii şi putând, prin aceasta, să se impună adoraţiei universale"[1]. Chiar nubienii şi sirienii sunt, în faţa soarelui, egali ai egiptenilor. „Pentru prima oară în lume — continuă istoricul Moret — un rege invită popoare străine să-l slăvească, alături de propriul popor, pe bine-

[1] Moret, în Moret şi Davy, *Des clans aux Empires*, Renaissance du Livre, 1923, pp. 345—347.

făcătorul universal. Pentru prima oară religia este concepută ca o legătură între oamenii diferiți ca rasă, limbă sau culoare (...) Odinioară, Faraonul considera cu gelozie Egiptul drept singura minune a lumii; acum, orizontul lui s-a lărgit până la marginile lumii civilizate: toți oamenii sunt fii ai Soarelui și, prin urmare, fii și supuși ai Faraonului"[1].

Fără îndoială, reforma lui Akhenaton nu îi va supraviețui prea mult, copleșită curând de o nouă ofensivă a credințelor tradiționale. Inițiativa este totuși semnificativă pentru revoluția săvârșită, pentru noua măsură a omului. Sfârșitul epocii preistorice echivalează cu o nouă naștere a conștiinței și a valorilor. Apariția civilizației în epoca Imperiilor corespunde cu conștientizarea solidarității, a unității umane. Făuritorii de imperii descoperă totodată responsabilitatea colectivă a umanității în codul civilizației. Mult mai târziu, Grecia se va simți depozitară a unor valori culturale care trebuiau să se impună, dincolo de particularități, barbarilor înșiși. În inima Greciei, Atena, animatoare a unor federații de cetăți și a unui imperiu maritim, va persista în grija de a fi întruparea exemplară a celor mai înalte valori omenești. Ea își va păstra rolul educativ mult timp după slăbirea puterii sale politice. Roma, de altfel, preluând pe cont propriu — pentru a o promova mai departe — ideea unui imperiu universal, va regăsi preocuparea pentru universalitatea spirituală. Ea o va concretiza într-o manieră atât de prodigioasă, încât amintirea reușitei sale va obseda civilizațiile următoare. Roma creștină va deveni centrul creștinității medievale, al *Romaniei* spirituale — în vreme ce Sfântul Imperiu Romano-German se va strădui să concentreze în Occident moștenirea politică a Cezarilor latini și a barbarului Carol cel Mare. Bizanțul va salvgarda totuși pentru un mileniu ideea imperială în Orient, până în momentul în care ea va sfârși prin a sucomba sub loviturile universalismului islamic. Atunci, pentru a prelua ștafeta Bizanțului, se va ridica Moscova, „a treia Romă"...

Mutația spiritului uman, care a pus capăt epocii preistorice, nu s-a realizat prin urmare într-o zi. Mai mult de douăzeci și cinci de secole s-au scurs între nașterea imperiilor orientale (3000 î.e.n.) și moartea lui Socrate (399 î.e.n.): o bună jumătate din durata istoriei universale, așa cum o înțelegem astăzi, desparte

[1] René Berthelot, *La Pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, Payot, 1949, p. 8.

conştientizarea universalităţii de afirmarea occidentală a personalităţii. De-a lungul acestei perioade, un nou mod de gândire se substituie încetul cu încetul reprezentărilor mitice, confuze şi contradictorii. Re-crearea realităţii materiale presupune organizarea câmpului mental. Eul şi universul se implică reciproc. Cea care se schimbă e configuraţia totală.

Noua epocă intelectuală şi spirituală corespunde apariţiei unui vast ansamblu de reprezentări şi credinţe, care au fost desemnate sub numele de *astrobiologie*. Astrobiologia introduce un mod de gândire la scară cosmică. Ea articulează aparenţele pentru a le cuprinde mai bine, ea sistematizează şi substituie legăturilor prea largi ale participării şi apartenenţei ideea unei organizări impersonale şi inteligibile. René Berthelot, care a degajat caracteristicile esenţiale ale acestui mod de gândire, îl defineşte ca o „întrepătrundere a ideii de lege astronomică cu ideea de viaţă vegetală sau animală. Pe de o parte, totul ar fi viu, chiar cerul şi aştrii; pe de altă parte, totul ar fi supus unor legi numerice, legi periodice care ar fi deopotrivă legi ale necesităţii şi legi ale armoniei şi stabilităţii (precum aceea care guvernează mişcările periodice ale boltei cereşti, alternanţa regulată a anotimpurilor, reproducerea anuală a plantelor etc.)"[1].

[1] Ontogeneza pare a reproduce aici filogeneza. Într-adevăr, după M. Wallon, noţiunea de lege ar fi una dintre achiziţiile esenţiale caracteristice mutaţiei psihologice produsă în preajma pubertăţii. Cf. Wallon, *La loi en psychologie, apud Science et Loi*, 5-ème semaine internationale de Synthèse, Albin Michel, 1933, pp. 151—152: se pare că „înainte de apropierea pubertăţii, copilul este incapabil să perceapă raporturile ca particulare, actuale sau imediat realizabile; că, în prezenţa unor raporturi asemănătoare, el reuşeşte destul de repede să le sesizeze analogia, şi chiar să le dispună în serie; dar că nu ştie să se intereseze de lege, nici să-şi imagineze eventualele ei aplicări, că nu ştie să conceapă generalitatea ei. Dimpotrivă, pubertatea pare să-l facă brusc să descopere fecunditatea oarecum intrinsecă a legii. Învăţând s-o recunoască şi s-o aplice mai bine, el este înflăcărat de ideea că legea nu se limitează la cazul prezent, ci îşi păstrează eficienţa dincolo de limitele momentane ale timpului şi spaţiului în care s-a produs experienţa actuală". Trecerea de la preistorie la astrobiologie ar echivala astfel, în cazul fiecărei vieţi particulare, cu trecerea de la copilărie la pubertate.

Astrobiologia este astfel primul mod de gândire cu adevărat universal, înglobând domeniul cosmic și cel al vieții. Ea îi substituie lecturii directe a mitului o descifrare indirectă și cu atât mai generală. Ideea de *lege* constituie achiziția dominantă — și definitivă — a acestei veritabile luări în posesie a realității de către reflecție[1]. Rațiunea apare ca o capacitate de transcendență și comasare. Ideile se ordonează între ele, așa cum statele se organizează în mod distinct, și așa cum riturile tradiționale și practicile magice se grupează într-o religie coerentă. Astrobiologia este un mod de gândire pe măsura Imperiului. René Berthelot notează „legătura istorică, în Asia, dintre ideea de Imperiu și aceea de Univers, ideea de Imperiu universal apărând în China și în multe țări ale Asiei o dată cu degajarea ideii astrobiologice a unui univers unic, care cuprinde într-un întreg organic Cerul și Pământul"[2].

Nu poate fi vorba aici să intrăm în detaliile doctrinelor astrobiologice. Ele au guvernat ansamblul lumii civilizate: Orientul apropiat (Caldeea, Egiptul) și Extremul Orient (India și China); Grecia clasică le-a adoptat la rândul ei și se poate chiar afirma că anumite aspecte ale lor au persistat în gândirea occidentală până la Renaștere și la formarea spiritului științific modern. Prin urmare, faptul că aceste concepții sunt, în general, ignorate de istoriile filosofiei și culturii, se explică doar printr-o stranie aberație.

În mare, se poate spune că astrobiologia este animată de un sentiment profund al unității sintetice a cosmosului. Observarea mișcărilor regulate ale planetelor cu ajutorul tehnicilor astronomiei incipiente oferă reflecției umane prototipul unei legalități perfect inteligibile, pusă în lumină de raporturi numerice simple și perfecte. De aceea Cerul, sursă și mostră a oricărui adevăr, este perceput ca patrie a zeilor. De la caldeeni și chinezi până la Pitagora și Platon, până la creștinism chiar, reprezentarea Cerului rămâne asociată celei de lăcaș divin. Zeii din Cer, asimilați aștrilor, sunt aceia care guvernează devenirea ființelor și lucrurilor. Mișcarea lor circulară este arhetipul unei deveniri, iar calendarul se

[1] *Op. cit.*, p. 289.

[2] Kouan Tse, citat în René Berthelot, *op. cit.*, p. 111. Devoțiunea ebraică descifrează, în Psalmi, același sens unitar al prezenței divine: „Cerurile preamăresc gloria lui Dumnezeu (...) Legea Veșniciei este perfectă, ea îndestulează sufletul" (Psalmul XIX, v. 2 și 8). Ne aflăm deja în prezența faimoasei corespondențe între legea morală și cerul înstelat, sesizată de Kant.

străduieşte, aproape peste tot, să o redea prin conjuncţia dintre astronomie şi ritual. Ciclul anotimpurilor se supune ciclurilor planetelor la fel ca muncile şi zilele, bucuriile şi necazurile oamenilor, în ansamblul lor ca şi în detaliu. Religia apare deci strâns legată de această devenire a universului: ea defineşte regulile rituale menite să menţină omul în supunere faţă de forţele transcendente care justifică mişcarea universului.

Acest ansamblu de speculaţii şi credinţe formează oarecum nucleul concepţiilor asupra universului, a căror înfăţişare particulară poate varia în funcţie de spiritul popoarelor care le preiau în folosul lor. Dar, dincolo de travestiurile religioase, mitologice sau politice, regăsim aceeaşi structură mentală, o exercitare analoagă a raţiunii, mlădiată în vederea repunerii în ordine a realului. Prima noţiune de lege intervine ca o realitate transcendentă, al cărei câmp de aplicare înglobează atât fizica şi astronomia, cât şi politica şi morala. Această exigenţă tinde de altfel să grupeze sub o autoritate identică atât zeii, cât şi oamenii. Noţiunea hindusă de *rita*, conform Vedelor, desemnează ordinea cosmică impersonală, ai cărei păzitori sunt zeii din cer. Tot astfel, gândirea chineză, în care imaginaţia teologică rămâne mult mai restrânsă, a definit sub numele de *Tao* forţa vitală unică şi impersonală imanentă universului. Un înţelept chinez scria, cu multe secole înaintea erei noastre: „tao care se manifestă pe cer, în soare, se manifestă şi în inima omului"[1]. Se ştie că grecii admiteau, în ce-i priveşte, un soi de lege a destinului, impusă atât zeilor cât şi oamenilor, şi pe care o desemnau sub numele de *moira*. Astfel este afirmat principiul unei cauzalităţi integrale, al cărei câmp de propagare coincide cu realul în totalitatea sa. Astrologia care, timp de milenii, se va dezvolta ca o ştiinţă exactă, exprimă unul dintre aspectele acestei inteligibilităţi radicale a universului, evenimentele umane fiind supuse aceleiaşi autorităţi ca şi devenirea materială.

Conştientizarea universalităţii duce, aşadar, la afirmarea solidarităţii şi a implicării realului în totalitatea sa, pe care se va întemeia şi cealaltă protoştiinţă, alchimia. Noul univers apare în final ca un ansamblu plin şi închis, mărginit pentru greci de sfera stelelor fixe. Cauzalităţii ontologice şi imuabile a repetării, care susţine universul mitic, i se substituie o nouă schemă. Aristotel, siste-

[1] Aristotel, *Météores*, I, cap. II, citat în Duhem, *Le Système du Monde*, vol. I, Hermann, 1913, p. 164.

matizând aceste puncte de vedere, o spune foarte limpede: „Acest univers este legat într-un anume fel, și în mod necesar, de mișcările locale ale unui univers superior, așa încât întreaga putere care rezidă în universul nostru este guvernată de aceste mișcări; principiul mișcării, pentru toate corpurile cerești, este deci acela pe care trebuie să-l considerăm ca fiind cauza primă"[1].

Există așadar o devenire inteligibilă a universului, un soi de progres în adevăr, o justificare a mișcării, care consacră ruptura de conștiința preistorică, împietrită de veșnica reafirmare a arhetipului mitic. Rațiunea umană însăși, scăpată din imobilismul ce o ținea prizonieră, este cea care se pune în mișcare. Dar cauzalitatea astrobiologică nu este lipsită prin aceasta de o referință transcendentă. Mișcările inteligibile și perfecte ale aștrilor — principii divine ale oricărei cauzalități — fiind circulare, devenirea în ansamblul ei se va supune aceluiași ritm. Repetarea epocii mitice este oarecum mobilizată, extinsă în timp, dar ceva din ea subzistă în noua afirmare a eternei reîntoarceri.

„Generarea — scrie tot Aristotel — este în mod necesar ciclică. Este nevoie deci ca ea să se reproducă periodic; dacă e necesar ca un anumit lucru să existe în acest moment, e tot atât de necesar ca el să fi existat dinainte; iar dacă un anumit lucru există acum, e necesar ca el să se reproducă în viitor, și asta la nesfârșit, căci ceea ce spunem despre două reîntoarceri ale aceluiași lucru, putem să o repetăm fără nici o diferență cu privire la un mare număr de întoarceri... Iar lucrul acesta este conform cu rațiunea, căci, în alt loc, o altă mișcare, cea a cerului, ne-a apărut ca fiind periodică și eternă; în mod necesar, deci, toate particularitățile acestei mișcări și toate efectele produse de ea vor fi și ele periodice și eterne. Într-adevăr, dacă un corp aflat într-o mișcare periodică și perpetuă mișcă la rândul său un alt lucru, va trebui ca mișcarea acestui lucru să fie și ea periodică..."

Acest text definește cu o rigoare admirabilă structura rațională a gândirii astrobiologice. Suntem de acum înainte foarte departe de afirmațiile gratuite proprii conștiinței mitice. A fost stabilită o normă de inteligibilitate, care se dovedește chiar excesivă pentru gândirea modernă. Inițiativa transcendentă a periodicității astrale antrenează cu ea realul total într-o devenire circulară. La capătul unei anumite perioade, când cerul și-a regăsit configurația inițială, toate

[1] *De Generatione et Corruptione*, II, IX, în Duhem, *op. cit.*, pp. 164—165.

lucrurile trebuie să se regăsească și ele în același loc, în aceleași ființe și în aceleași situații. Timpul uman nu a scăpat întru totul de sub controlul ontologic. În durata închisă a eternei reîntoarceri se realizează o predestinare astrală. Orizontul Marelui An — sub orice nume l-ar desemna conștiința astrobiologică — readuce la nesfârșit succesiunea de epoci identice, separate de revoluții analoage, cuvântul „revoluție" folosit de noi fiind el însuși împrumutat din vocabularul astronomic. Sub denumiri diverse, concepții de acest gen se regăsesc pretutindeni, în Caldeea, în India, în Mexic, chiar și în toată antichitatea clasică. Noțiunea etruscă de secol, reluată de Roma, desemna o perioadă astronomică și astrobiologică la capătul căreia toate lucrurile reîncepeau din nou, după executarea unor ansambluri de ritualuri și jocuri seculare, pe care împăratul August s-a străduit să le reînvie.

Astfel deci, astrobiologia substituie gândirii la nivel de trib o gândire la nivel de imperiu. Ea corespunde în ordinea intelectuală mutației survenite în organizarea politică, socială și economică a realității umane. Ea consacră apariția universalității și raționalității, ca structuri abstracte ale științei umane. Reducerea lui Altul la Același, a aparențelor la inteligibil triumfă pentru întâia oară prin constituirea astronomiei, primul domeniu din care numărul elimina hazardul și fantomele reprezentării mitice. Primitivul, ca și copilul studiat de Piaget, crede că luna îl urmează în mersul său. În epoca astrobiologică, mersul planetelor nu mai depinde de dorințele umane, ci de o normă pe care spiritul uman s-a dovedit capabil s-o descifreze. Confirmarea ontologică a primei științe reflectă uimirea acestei descoperiri a acțiunii eficiente a conștiinței asupra ordinii lumii. De aici promovarea dogmatică de care beneficiază raporturile matematice descrise de aștri pe bolta cerească. Norma este prin aceasta oarecum divinizată: Rita, Moira, Tao desemnează această lege fără înfățișare mitologică, sentimentul destinului care-i face pe zeii înșiși să i se supună și manifestă privilegiul raționalității impersonale.

Locul inteligibil al omului este prin urmare extins la infinit, iar forța gândirii sale, posibilitățile sale de acțiune par de acum incomparabile cu ceea ce erau în preistorie. Omul se recunoaște ca locuitor al universului, așa cum vor proclama, în tradiția Occidentului, înțelepții stoici. Dar emanciparea ontologică nu este completă. Așa cum spațiul lumii este mărginit de bolta stelelor fixe, Reîntoarcerea eternă mărginește orizontul timpului. Într-un cuvânt, subzistă categoriile transcendente care le comandau, în epoca mitică, pe cele umane. Marele Spațiu a devenit Cerul Aștrilor, unde se finalizează

inițiativa perfectă din care decurg efectele și cauzele lumii noastre sublunare. Tot astfel, Marele Timp se găsește transpus în predestinarea astrală, principiu circular și etern al evenimentelor umane.

Statutul ontologic al omului rămâne deci condiționat de o ipotecă transcendentă, ce riscă, chiar, să aducă cu sine un fel de alienare a individului, prin conștiința fatalistă a zădărniciei deciziilor umane. Pământul oamenilor nu este încă locul adevărului. Noi invenții vor fi necesare pentru a face filosofia să coboare din Cer pe pământ. Totuși, au fost făcute progrese enorme. Astrobiologia este deja — chiar dacă presupune o anumită negare a istoriei — realizarea unei prime științe. Ea autorizează o autonomie certă a omului. Activitatea acestuia elaborează configurația pământului, pe care îl ia în posesie într-un mod din ce în ce mai radical. Marile acțiuni, nu numai militare, ci și tehnice, ale fondatorilor de Imperii stau mărturie acestei emancipări. Pământul aparține tot mai mult oamenilor, care își consolidează instalarea pe el. Noua știință și noua înțelepciune a astrobiologiei sunt legate, în alcătuirea lor, de o nouă conștiință a persoanei umane. Spre sfârșitul perioadei Imperiilor, ideea unei legi morale, impersonală ca și legea fizică, ideea unei meniri morale a omului este formulată aproape simultan (în secolele VI și V î.e.n.) de înțelepți a căror influență n-a încetat a se face simțită în lumea de azi: Buda, Confucius și Socrate oferă o nouă formulă de umanitate. Și, nu după mult timp, Isus va uni spiritualitatea Orientului și cea a Occidentului într-o afirmare a valorii care — după ce a marcat profund două milenii de istorie — rămâne unul dintre fermenții esențiali ai universului actual.

IV. DESCOPERIREA PERSONALITĂȚII: REVOLUȚIA SOCRATICĂ

Revoluția politică, tehnică și socială caracterizată prin nașterea Imperiilor consacră ruptura de prima instalare a omului în univers și substituie modului de viață fixist și atomist al preistoriei orizontul vast și mișcător al civilizației. În același timp, gândirea pe termen scurt a conștiinței mitice face loc unui univers al discursului abstract care multiplică pentru om posibilitățile de abordare și face posibil un comportament categorial, la nivel de structuri sau chiar de structuri ale structurilor, degajat din imuabilitatea dată primitivului de participarea la ființe și lucruri. Putem asista la un fel de expansiune, de generalizare a existenței. Apariția ideii de lege reflectă un sentiment nou al necesității raționale, care se substituie existenței nejustificabile și afective a precedentului mitic. Noțiunea de lege astfel legată de extensiunea puterii politice continuă totuși să exprime un soi de dogmatism transcendent, impunând totalității ființării în univers — fizică, morală și politică — o prescripție divină. Legea îmbracă caracterul unei revelații. Codul lui Hamurabi, de exemplu, sau legea lui Moise au fost dictate legislatorilor umani de către divinitate. Cu toate acestea, de acum încolo, va fi un cod scris și promulgat oficial, care se substituie tradițiilor ancestrale. Noul drept definește condiția juridică a fiecăruia dintre supușii prințului sau a cetățenilor Imperiilor.

Astfel, instituirea legii scrise substituie membrilor mai mult sau mai puțin lipsiți de individualitate ai societății primitive un subiect de drept, distinct de ceilalți și ale cărui relații cu ei sunt schematizate într-o formulă universală. Legea, expresie a generalității, este deci creatoare de individualitate. Universalitate și personalitate apar împreună ca structuri ale noii dimensiuni a omului în epoca imperiilor. Această solidaritate se remarcă cu toată clari-

tatea în simplul fapt că se vorbește despre legea lui Moise sau despre codul lui Hamurabi. Deși legislatorul însuși nu se prezintă decât ca locțiitor al divinității, el are, cel puțin, un nume care rămâne în istorie. El nu este un erou mitic, ci un personaj istoric. La fel stau lucrurile și în Egipt, unde constructorii de piramide au lăsat un nume asociat cu opera lor și unde numele lui Amenophis IV Akhenaton nu poate fi disociat de reorganizarea religioasă pe care acest rege a întreprins-o. Dimpotrivă, epoca preistorică în indiviziunea sa nu ne dezvăluie decât grupări umane în care nici un membru nu are un nume al său. Acolo unde, în trecut, reușim să dăm de nume individualizate, înseamnă că istoria a început.

Intrarea în istorie ar fi legată deci de ivirea conștiinței de sine. Individul își descoperă propria capacitate și eficiența ei. Dezlegat din ancorarea transcendentă a mitului, el are puterea de a schimba ceva în ordinea lucrurilor.

Acesta este motivul pentru care omul istoric va cunoaște dorința nouă de a aduce mărturie despre sine, de a-și înregistra într-un fel afirmarea pentru a-i perpetua sensul. Intenția istorică nu se aplică doar la exegeza trecutului, ci se leagă și de viitor. Ea înseamnă grija de a transmite posterității un chip, care nu este doar cel al strămoșilor divini, ci aduce în sine ceva nemaiîntâlnit încă și care nu va mai fi întâlnit. Marele personaj, conștient de geniul său, se oferă generațiilor ce vor veni, nu numai prin monumentele și instituțiile ale căror binefaceri le lasă lor moștenire, ci și prin statuile și basoreliefurile care-i imortalizează trăsăturile. Astfel se dezvoltă o preocupare pentru supraviețuirea personală, nu doar prin mijlocirea unui cult funerar, ci în sensul cunoscut al acelei imortalități subiective promise de Auguste Comte binefăcătorilor omenirii.

Această afirmare de sine dincolo de limitele existenței empirice corespunde nașterii genului istoric. Doritor de glorie postumă, suveranul dispune să fie redactată povestea faptelor sale mărețe. Textul însuși va fi uneori gravat în inscripții monumentale, din care antichitatea ne-a lăsat un anumit număr. Nimic nu ar putea exprima mai bine conștiința exemplarității proprie omului istoric decât această atestare de sine prin sine, decât această semnătură în bronz, în piatră sau în marmură. Cel care vrea să-și perpetueze astfel cuvintele și faptele mărețe, cel care pozează pentru posteritate în chip de statuie sau de portret, acela posedă deja sentimentul unicității care îl opune masei celorlalți. El se știe unic, și își face un

titlu de onoare din a nu fi asemeni celorlalţi. Este deja gestul turistului modern, semnalându-şi trecerea pe monumentele istorice în mulţimea anonimă de duminică. Aceste umile graffiti, ca şi inscripţiile imperiale, răspund aceleiaşi dorinţe a atestării de sine, aceleiaşi năzuinţe spre durată. Într-un fel sau altul, omul devenit conştient de sine ar voi să-şi scrie numele pe zidul istoriei.

Personajul istoric, ca şi literatul, scriu pentru a supravieţui, pentru că ei cunosc moartea, a cărei realitate îi scapă omului mitic. Nimic nu e mai mişcător în această privinţă decât primele cuvinte din marile opere istorice ale antichităţii, pe care autorii lor le-au semnat la început: „Herodot din Thurioi îşi expune aici cercetările, pentru a împiedica faptele oamenilor să se şteargă, cu timpul, din memorie . . .“; „Tucidid din Atena a povestit cum s-au războit peloponesienii şi atenienii. El a descris războiul de la izbucnirea sa, judecând că va fi de o mare importanţă . . .“

Conştientizarea interesului prezentat de faptele oamenilor este legată de sentimentul fragilităţii amintirii, această moarte dincolo de moarte. De unde nevoia de afirmare întru o viaţă dincolo de viaţă, nu în transcendenţa impersonală a repetării mitice, ci în supravieţuirea mărturiei de sine. Montaigne şi Rousseau, precursori ai omului modern, eliberându-se chiar de dogmatica creştină ce impersonalizează *Confesiunile* lui Augustin, au ajuns la ideea că fiecare om în parte posedă statutul de personaj istoric şi merită o atestare de sine până la cel mai infim detaliu al zilelor sale. Fiecare om este exemplar, fiecare om este un virtual om mare. Nemurirea literară sau artistică este unul din drepturile omului în această democratizare a destinului, care a pus capăt dreptului exclusiv şi divin al regilor.

Trecerea intelectuală de la preistorie la istorie s-a efectuat din nou în zilele noastre, în prezenţa unor martori care au putut descrie această mutaţie în mentalitate. Fără îndoială, observaţiile moderne au ca obiect o situaţie diferită de cea originară: ele ne arată contactul între o cultură primitivă şi civilizaţia occidentală deja constituită. Evoluţia a fost mult mai lungă şi mai dificilă atunci când punctul de sosire nu era dat dinainte, atunci când omul preistoric, redus la propriile resurse, căuta pe bâjbâite ieşirea spre un univers nou. Totuşi, observaţiile recente pot oferi anumite puncte de reper, anumite elemente de inteligibilitate.

E destul de curios să constatăm că Lévy-Brühl — în magistralul său inventar al universului mental primitiv — este preocupat în

primul rând să opună mentalitatea prelogică gândirii pozitive. Se insistă astfel asupra rupturii dintre ele, dar trecerea de la un „stadiu" la altul rămâne în afara discuției. Lévy-Brühl se mulțumește să arate că progresul trebuie să se realizeze de la *colectiv* la *conceptual*. Pentru ca mentalitatea primitivă să dea înapoi, „trebuie și e suficient ca reprezentările colective să tindă spre forma conceptuală. (...) Doar atunci când s-au formulat concepte suficient de bine definite despre ființe și obiecte este simțită și se impune absurditatea anumitor pre-legături mistice. (...) Cu cât conceptele se precizează, se fixează, se ordonează mai mult în clase, cu atât mai contradictorii par afirmațiile care nu țin cont de aceste raporturi. Astfel, exigența logică a spiritului sporește o dată cu precizarea conceptelor, condiționată la rândul ei de slăbirea pre-legăturilor mistice ale reprezentărilor colective"[1].

Indicarea în acest context a procesului logic nu lasă deloc să se presupună cum și de ce s-a renunțat într-o bună zi la disciplina severă a mitului, după milenii de stagnare — și nici de ce această blocadă mitică nu a fost ridicată peste tot, ci doar în anumite regiuni locuite, în vreme ce alte părți ale lumii au rămas până în zilele noastre pradă somnului dogmatic. Simplul fapt că preistoria nu a luat sfârșit pretutindeni în același timp pare să arate că nu este vorba de o mutație intrinsecă a gândirii umane, ci de un accident, datorat întâlnirii anumitor împrejurări, profitând de un moment istoric deosebit, singurul susceptibil de a motiva această evadare de sub controlul tradiției, grație căruia spiritul uman, închis în cercul vicios al repetării mitice, a putut scăpa într-o zi ca prin minune pentru a se lansa în aventura cunoașterii.

În fapt, trecerea de la pre-legătura colectivă la concept corespunde afirmării unei noi puteri. În plan politic, conducătorul din epoca preistorică nu face decât să întrupeze puterea mitului, ale cărei structuri guvernează liturghia cosmică. Dimpotrivă, regele sau împăratul din vremurile istorice posedă o individualitate certă și o capacitate creatoare, el concentrează în sine puterea difuză a tradiției. Tot astfel, s-ar putea spune, noua putere a reflecției se substituie indiviziunii participărilor primitive. Cu alte cuvinte, nașterea conceptului echivalează, în ordinea gândirii, cu apariția proprietății individuale, care determină configurația solului în

[1] Lévy-Brühl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, ed. a 9-a, 1928, pp. 445—447.

funcţie de membrii societăţii. Determinările cadastrale şi cele intelectuale aparţin aceleiaşi epoci mentale.

Gândirea acestei noi epoci consacră trecerea comunităţii la obiectivitate. Sensul însuşi al adevărului s-a schimbat: criteriul adevărului nu mai constă din consimţământul reciproc, din acordul tacit asupra tradiţiei, ci dobândeşte de acum înainte sensul unei obiectivităţi conştiente, de validitate impersonală. Or, impersonalitate şi personalitate merg aici mână în mână, cum arată foarte just Essertier: „Impersonalitatea implicată în adevărul unei propoziţii presupune, la cel care l-a descoperit sau enunţat în deplină cunoştinţă de cauză, o dezvoltare până la cel mai înalt grad a personalităţii, ca şi eliberarea cea mai completă în ce priveşte modurile de gândire. Gândirea care caută şi care atinge adevărul este o gândire care reflectează, ceea ce înseamnă că se concentrează, se repliază asupra ei înseşi"[1]. Astfel, descoperirea adevărului universal în concept presupune descoperirea vieţii personale. În plus, printr-un curios paradox evidenţiat de Essertier, această viaţă personală ca purtătoare de adevăr nu se găseşte pe sine decât pentru a se pierde deîndată. Căci adevărul care se opune reprezentărilor colective nu este subiectivitatea, întoarcerea spre sine sau arbitrarul, ci supunerea în faţa unei norme inteligibile care cere înainte de orice ascultarea însăşi a subiectului care gândeşte. „Adevărul, subliniază Essertier, nu este accesibil decât celor care ştiu să se uite pe ei înşişi, iar uitarea de sine nu este dată decât personalităţilor puternice."[2]

Se pare astfel că apariţia simultană a universalităţii şi a personalităţii coincide cu un transfer al ontologiei, care trece de la exterioritatea miturilor comunitare la interioritatea conştiinţei de sine, înţeleasă ca o referinţă transcendentă. În tradiţia noastră occidentală, această revoluţie copernicianâ este oarecum simbolizată de afirmarea cogito-ului socratic. Acest punct de vedere rămâne fără îndoială puţin simplist; el corespunde unei stilizări consacrate prin uz şi care vede în pretinsul „miracol grecesc" un soi de început absolut. Or, pe de altă parte, este cunoscută imprecizia legendei socratice, iar pe de altă parte, ceea ce am spus despre epoca Imperiilor ar fi de ajuns pentru a arăta că „miracolul grecesc" — dacă a fost cu adevărat un miracol — a fost precedat de multe altele, fără îndoială mai decisive pentru istoria civilizaţiei. Mai mult

[1] Daniel Essertier, *Les Formes inférieures de l'explication*, Alcan, 1927, pp. 267—268.

[2] *Ibid.*, p. 268.

de douăzeci de veacuri despart marile piramide egiptene de Socrate, douăzeci de veacuri în cursul cărora civilizația n-a încetat să înainteze. E neîndoielnic faptul că spiritul omului nu a rămas inactiv în timp ce se edificau Imperiile, monumentele și instituțiile lor. Socrate trebuie să ne apară deci nu ca un genial lichidator al barbariei preelenice și al confuziei „presocratice", ci mai curând ca moștenitor al unei tradiții de o înțelepciune deja milenară. Istoria filosofiei are nevoie de câteva imagini consacrate pentru a rupe din loc în loc continuitatea devenirii și a marca anumite praguri[1]. Vom accepta deci, fără să ne facem iluzii, această convenție pedagogică și vom aduce omagiu, conform tradiției, doar acelui Socrate al unei invenții care nu s-a ivit din neant și care a avut de altfel, în alte arii culturale, concomitențe surprinzătoare. Într-adevăr, după cum am spus deja, Confucius și Buda au fost aproape contemporani cu Socrate și promotori exemplari ai unor revoluții spirituale nu lipsite de anumite analogii cu revoluția socratică.

Socrate, patriarhul înțelepților din Occident, ne apare — prin ecourile care ni s-au transmis referitor la afirmarea sa umană — ca omul întoarcerii la sine, sau mai degrabă al despărțirii de sine. Omul solitudinii și al îndoielii, omul liberei investigații care pune capăt domniei necontestate a reprezentărilor colective. Mitul consacrat în modul cel mai tradițional constituie subiectul unei exegeze care se străduiește să regăsească în el semne de adevăr, verificându-l cu ajutorul pietrei de încercare a discuției. Pactul social care făcea din mit structura însăși a existenței comunitare este astfel rupt. Socrate substituie autorității exterioare a tradiției unanim acceptate o autoritate care se afirmă în el prin intermediul reflecției. Miturile se vor apăra de altfel împotriva sacrilegiului care distruge ordinea milenară, buna înțelegere între oameni, lucruri și zei. Socrate își va plăti nesupunerea printr-o moarte exemplară. Căci nimeni nu are dreptul să denunțe contractul colectiv care leagă omul de Cetate. Iar condamnatul însuși, în ultimele lui zile, recunoaște acest lucru, renunțând să evadeze, pentru că trebuie să se supună legilor, chiar când acestea sunt nedrepte.

E posibil, așadar, să recunoaștem în Socrate lichidatorul mitologiei primitive. Numai că identificarea aceasta, oricât de comodă, se

[1] Vom găsi o interpretare în discontinuitate a rolului jucat de Socrate în Georges Bastide, *Le moment historique de Socrate*, Alcan, 1939.

dovedeşte, privită mai îndeaproape, în contradicţie cu faptele. Socrate nu a pus capăt autorităţii miturilor, căci această autoritate nu mai exista. Socrate a murit în anul 399. Dar Sofocle şi Euripide muriseră înaintea lui, în 406. În 399, Tucidide îşi compusese *Istoria*, apărută înainte de 397. Or, operele lui Sofocle şi Tucidide, cele ale lui Euripide (ale cărui tragedii Socrate le-a putut vedea, copil fiind) dovedesc indiscutabila degradare a mitului în literatură. De acum încolo, miturile nu mai sunt decât nişte poveşti frumoase, nişte teme tradiţionale propuse imaginaţiei creatoare a marilor scriitori atenieni. Aristofan însuşi, deşi duşman al lui Socrate, conservatorul, tratează mitologia cu o libertate care merge până la lipsa de respect. Iar tânărul Alcibiade cu tovarăşii săi, mutilatori ai lui Hermes, ne arată îndeajuns că dezagregarea structurilor colective, care asigurau armonia vieţii comunitare, este deja un fapt împlinit. În realitate, Socrate nu face decât să aplice ceea ce gândeau spiritele luminate ale epocii sale. El a slujit poate drept ţap ispăşitor pentru conştiinţa încărcată a unei societăţi căreia nefericirea vremurilor şi soarta potrivnică îi dădeau nostalgia unei ordini trecute. Dar dacă revoluţia socratică constă în ruperea de mentalitatea primitivă, se poate spune că această revoluţie era deja împlinită la apariţia lui Socrate.

Atâta doar că se pune întrebarea de ce, în aceste condiţii, figura lui Socrate a dobândit relieful exemplar pe care-l cunoaştem, şi asta încă în timpul vieţii sale. Deosebita puritate a personajului, adoraţia discipolilor săi şi chiar geniul lor nu ar fi fost suficiente. Opera lui Socrate nu este doar critică, ci mai ales pozitivă. Refuzul unor tradiţii, desuete de altfel, nu avea urmări atâta timp cât nu se pretindea substituirea autorităţii lor printr-o autoritate nouă. De aceea Socrate este mult mai puţin adversarul reprezentărilor colective cât fondatorul raţiunii. Reforma sa se prezintă nu ca o simplă Frondă, ci ca un transfer de puteri. Non-conformitatea nu este decât reversul unei exigenţe vestitoare de noi valori. Cel ce se îndoieşte este aici, în mod profund, un om al certitudinii.

Definirea conceptelor conform tehnicii dialogurilor socratice îl trimite pe interlocutor la o autoritate, la ce are el mai profund, la ceea ce decide în mod suveran ce e fals şi ce e adevăr. Adevărul este hotărât în individ, iar nu în comunitate. Persoana devine temei, căci „numai prin noi singuri vom cunoaşte autenticitatea fiecărui lucru“ (Phedon 67 a). Dialectica este aici interioară gândirii. Conştiinţa colectivă este bunul simţ instalat în fiecare, ascendentul evidenţelor pasive şi deprinse, urmărite şi reduse de o altă conştiinţă,

bunul simț al rațiunii critice, aflat în fiecare om și descătușat de maieutica lui Socrate.

Trecerea de la bunul simț la judecată definește foarte exact revoluția socratică. Personalitatea lucidă apare de acum ca un centru al universului. Ea întrupează o autoritate desprinsă de capriciu sau de bunul plac. Socrate nu este anarhistul, ci mai curând omul legii. Acel „cunoaște-te pe tine însuți" socratic semnifică doar necesitatea fundamentală a cugetării ca origine a unei necesități umane. Filosofia se întoarce din cer pe pământ, deoarece speculațiile asupra cosmologiei nu au sens decât ținând seama de o afirmare personală. Înainte de a încerca să-și citească destinul în stele, omul trebuie să se interogheze asupra propriei rațiuni și a libertății sale. În primă instanță, sediul necesității este individualitatea.

Descoperirea autonomiei conștiinței ca fundament și matrice a oricărei norme finalizează astfel progresul civilizației, început o dată cu istoria. Este conștientizat raportul care leagă generalitatea și personalitatea. Grație curățirii realizate de dialectică, adevărul trece de la regimul de contract colectiv la acela de angajament personal. Sub numitorul normei inteligibile, în reciprocitatea individului și universalului, a luat naștere o nouă epocă mentală a umanității, consacrând întronarea Rațiunii suverane.

BCU IAȘI CENTRAL

V. NAȘTEREA ȘTIINȚEI RAȚIONALE

Ar fi, desigur, o mare greșeală să dăm un caracter definitiv revoluției socratice. Conștiința umană, ca și natura, nu face salturi. Parabola socratică permite reperarea, în continuitatea devenirii, a unei emergențe. Dar ar fi absurd să pretindem că rațiunea a țâșnit, gata de luptă, din mintea lui Socrate. Ar fi absurd și să datăm o dată cu lucrarea lui Socrate lichidarea definitivă a conștiinței mitice. De-a lungul operei sale (de exemplu în *Progresul conștiinței în filosofia occidentală* și în *Vârstele inteligenței*), Léon Brunschvicg a arătat în mod magistral cât de dificil a fost ca promisiunea de raționalitate — aflată în stare incipientă în Cogito-ul socratic — să fie concretizată. De-a lungul mileniilor, savanți și filosofi au muncit fără îndoială din greu pe linia de progres arătată de Socrate. Dar un soi de întârziere în raport cu ei înșiși, o urmă de reziduuri mitice se lasă încă depistate în anumite aspecte ale afirmării lor. Poate că revoluția socratică nici nu este un moment al istoriei, ci o exigență constitutivă a conștiinței raționale, exigența unei revoluții permanente și a unei fidelități neostoite față de normele intelectului.

Epoca Imperiilor și conversiunea socratică nu consacră așadar purificarea completă a cunoașterii. Dincolo de raționalismul său, întreaga cultură antică apare, efectiv, marcată de o exemplaritate transcendentă. Chiar acolo unde pozitivitatea pare perfect realizată — în *Elementele* lui Euclide, de exemplu — ea se articulează în raport cu o ontologie și cu o estetică inspirându-se dintr-un canon dogmatic, în care recunoaștem un cod esențial al gândirii grecești. Astronomia antică, în operele ei cele mai desăvârșite, rămâne legată de o teologie astrală și de o astrologie, adică menține — dincolo de concepțiile raționale — o armătură mitică fundamentală refractară la orice pozitivitate. Conștiința antică rămâne astfel subordonată unei escatologii, mai armonioasă, fără îndoială, și mai fină decât

escatologia primitivă. Ea îi substituie repetării care imobilizează ființarea în timp orizontul mai mobil al eternei reîntoarceri, care dă câmp liber inițiativelor intelectului. Dar gândirea și acțiunea rămân prizoniere ale unei predestinări, care-i răpește istoriei orice putere de reînnoire.

Spengler a pus clar în lumină această proiectare ontologică a existenței la antici. El a insistat asupra „conștiinței personale la vechii greci, de a transforma imediat orice experiență vie, trecutul lor personal ca și trecutul în general, într-un fond atemporal, imobil, cu formă mitică, al realității prezente de fiecare dată, așa încât istoria unui Alexandru cel Mare se confundă în conștiința antică, încă înainte de moartea acestuia, cu legenda lui Dionysos, iar Cezar nu simțea nici o nepotrivire în a fi un descendent al lui Venus"[1]. Autonomia personală rămâne deci strict limitată. Rațiunea care guvernează universul se dovedește a fi o rațiune cosmică — nu doar o pură concepție, o normă inteligibilă, ci o structură materială. Universalitatea s-a realizat în univers, iar acest univers este arbitrul — sau temnița — personalității, care a putut dobândi fără îndoială o anumită capacitate intelectuală, dar nu a putut duce la bun sfârșit aventura începută prin descoperirea conștiinței de sine și afirmarea primatului rațiunii practice.

Dacă miturile rămân astfel structuri dominante ale culturii grecești, trebuie să admitem totuși că influența conștiinței mitice a slăbit. Ea nu mai posedă caracterul masiv, monolitic, cu care acoperă existența primitivă. Mitul a încetat să fie certitudinea imediată, sensul unic al existenței trăite. Inteligența, care s-a afirmat pentru sine, a putut lua distanță, își ia o anume libertate, introduce o amânare a trecerii la fapt, care făcea ca ritul să fie o înscriere directă și neîncetată a mitului în comportamentul uman. De acum încolo mitul este doar jucat. El devine pretext pentru imaginație și poezie. El dă naștere literaturii care, în dezvoltarea sa progresivă, consacră umanizarea, desacralizarea mitului. În acest mod se ivesc, încetul cu încetul, epopeea și balada; drama liturgică, asociată cultului, se desprinde mai mult sau mai puțin de acesta

[1] Oswald Spenger, *Le Déclin de l'Occident*, trad. Tazerout, N.R.F., 1948, vol. I, p. 20. Cf. *Ibid.*, p. 25: „Până în epoca imperiilor, arta antică nu cunoaște decât un subiect oarecum firesc pentru ea: mitul. Chiar portretele ideale din plastica elenă sunt mitologice, ca și biografiile tipice în stilul lui Plutarh".

și ia forma teatrului, care părăsește sanctuarul pentru a se afirma mai liber într-un spațiu specializat. Altarul zeului rămâne fără îndoială ca un semn al unei prezențe transcendente, dar e uitat tot mai mult; orizontul mitic al tragediei (și cu atât mai mult cel al comediei) se reduce până la a nu mai fi decât un cadru pentru manifestarea sensibilității și a pasiunilor omenești.

O schemă analoagă de dezvoltare ar putea fi destul de ușor găsită la originea celor mai multe dintre marile literaturi, de exemplu a celei franceze din Evul Mediu sau a celei ruse. Dar exemplul grec e suficient pentru a evidenția din plin modul în care poetul antic, începând cu Homer și Hesiod, preia tot mai mult mitul în folosul său. La început anonimă și oarecum legată de ansamblul comunității, opera se individualizează. Poetul își semnează creația, îi pune amprenta geniului său personal. De la Eschil la Sofocle și apoi la Euripide, partea de geniu uman, inițiativa personală, contribuția autorului nu încetează să sporească. Poezia înseamnă creație. Dând miturilor oferite de tradiție interpretări din ce în ce mai libere, omul de litere își descoperă o putere de demiurg. De aceea primii poeți vor trece drept inspirați. Orfeu ne este prezentat ca o ființă divină căruia până și natura i se supune. De acum încolo poetul, ca și filosoful, conferă existență realităților pe care le evocă. El le creează potrivit spiritului și inimii omului. Concomitent, omul își descoperă adevărata dimensiune față cu universul. Creator de mituri noi, el este acum cel care dă sens universului; el învață din propria-i operă noua lui suveranitate. Prin creația artistică, el se face stăpân și posesor al realității, cu mult înainte ca știința și tehnica să fie în măsură să-i ofere posibilitatea deplină de a dispune de lucruri și elemente.

Literatura greacă, tocmai pentru că este o literatură, a conștientizat mitul în calitate de mit. Or, omul care descoperă mitul, omul pentru care mitul este un mit, este omul care s-a desprins deja de mit. El se descoperă solitar, rupt de certitudinile ontologice care îi garantau ființarea în univers, și învestit cu o responsabilitate nouă și fundamentală. Vraja odată ruptă, gândirea emancipată nu va mai putea găsi decât în ea însăși suportul de care are nevoie pentru propria-i justificare. Conștiința mitică se poate menține la nesfârșit ca atare, într-o anchiloză milenară. Dar dezagregarea ei începută nu se va mai opri. Ea nu va înceta să elibereze forțele pe care le ținea încătușate.

De aceea, figura acelui Socrate istoric sau legendar își păstrează aici întreaga importanță. Socrate ne este dat ca fiind *ironistul*, cu alte cuvinte examinatorul. De acum încolo se pune o întrebare, căreia i se poate da răspuns doar printr-o reînnoire a valorilor. Nimic nu mai merge de la sine. Spiritul înțeleptului se miră de orice; el admiră și se neliniștește. Această interogație și această uimire prin care se manifestă conștiința filosofică născândă este reflecția, noul organ al adevărului.

Reflecția consacră sfârșitul inocenței mitice. De acum înainte omul nu se mai poate lăsa antrenat de evidențele stabilite. El devine făuritor al adevărului, altfel spus, capabil și vinovat de greșeală. Existența se întemeiază pe o ruptură, pe o separare a sinelui de univers, a sinelui de sine și a sinelui de Dumnezeu, iar întreaga strădanie a înțelepciunii și științei omenești va avea ca scop remedierea acestui fapt. Așa cum notează Van der Leeuw, „scindarea originară în existența umană, punând omul ipso facto în stadiul de conștiință, constituie totodată descoperirea păcatului. Noțiunea de păcat merge mână în mână cu noțiunea de sine. O dată cu căderea sa, Adam se vede pentru prima oară în toată goliciunea lui. A deveni conștient înseamnă a realiza starea de păcat. Acela care capătă conștiința de sine atinge, ca și fiul risipitor, esența însăși a omului, adică păcatul"[1]. Și Van der Leeuw menționează, în sprijinul afirmației sale, un citat al lui Klages, spirit de altfel foarte pozitiv, care declară: „Alungarea din Paradisul pământesc și noțiunea de sine sunt identice".

Începutul științei pare să coincidă cu dislocarea existenței. Pierderea locului ontologic, garantat de mit dar distrus de reflecție, este resimțită ca o transgresiune, generatoare de nesiguranță și angoasă. Noul statut al condiției umane va fi interpretat de conștiința morală și de conștiința religioasă, care vor situa la originile ființării greșeala sau păcatul pe care opera persoanei va trebui să le remedieze. Sentimentul transgresiunii corespunde fără îndoială rupturii care se operează între natură și cultură. Conștiința reflexivă s-a distanțat față de natură. Ea s-a recunoscut în mod ireductibil diferită, nu natură, ci supranatură, putând să depășească și să îmbogățească natura. Ea trebuie să se străduiască prin toate mijloacele să opereze o reașezare. Conștiința reflexivă începe prin nemulțumirea conștiin-

[1] Van der Leeuw, *L'homme primitif et la Religion*, trad. franceză, Alcan, 1940, pp. 194—195.

ţei încărcate, şi nu va reuşi niciodată să recâştige paradisul pierdut al conştiinţei mitice nepătate.

Se poate spune, aşadar, că reflecţia a despărţit ceea ce mitul unise. Ştiinţa s-a născut din această dezintegrare a primei fiinţări în univers. Ea constituie, sub toate formele ei, o tentativă de reintegrare. Dar această străduinţă a conştiinţei de a regăsi un echilibru ontologic, de a se justifica pe sine justificând universul, nu va mai putea dobândi caracterul totalitar al certitudinii mitice. Elementele disparate ale acestei certitudini îşi vor încerca independent şansa şi se vor afla în mod necesar în conflict în măsura în care fiecare va pretinde realizarea în folosul său a unificării fiinţei umane. Se va ajunge, prin urmare, foarte repede la o dispută pentru succesiunea mitului. Într-adevăr, nu se distruge decât ceea ce se înlocuieşte, iar diversele discipline rezultând din dezmembrarea moştenirii vor avea ambiţia de a regăsi suveranitatea absolută de care conştiinţa mitică beneficia fără concurenţă posibilă.

Mitul însemna într-adevăr participare, implicare. Conştiinţa raţională substituie acestui regim al confuziei un nou regim, al disjuncţiei şi opoziţiei. Omul se separă de mediul cu care făcuse până atunci corp comun. El descoperă autonomia gândirii şi a fiinţei sale. Concomitent, această natură în raport cu care a luat distanţă îi apare ca formând o realitate autonomă, un domeniu deschis spiritului şi definit prin faptul perceptibil în materialitatea sa. Organismul însuşi este separat de gândire şi alungat în universul lucrurilor. Faptul natural este perceput de altfel în corelaţie cu unul transcendent, care se afirmă sub numitorul lucrurilor, rămânând totodată ireductibil. Percepţiei care îi dă omului universul i se opune o intuiţie prin care i se comunică acestuia revelaţia supranaturalului. Astfel se conturează o specializare a sacrului şi a profanului, permiţând apariţia modurilor distincte de cunoaştere — cel al ştiinţei şi cel al religiei.

Însă între aceste categorii ale realităţii date, între transcendenţa obiectului pur şi aceea a divinităţii ca un alt radical, se stabileşte una intermediară, a cărei importanţă va spori fără încetare: categoria umană a imanenţei. Omul datorează supunere naturii şi lui Dumnezeu, dar activitatea sa se dovedeşte capabilă de o anumită iniţiativă în raport cu realul. Cunoaşterea faptului consacră o luare în posesie a lui. Spiritul face lucrurile şi chiar pe Dumnezeu să fie inteligibile, pregătind astfel o zonă de linişte pentru existenţa umană. Universul discursului — al cunoaşterii obiec-

tive și al teologiei — se substituie peisajului masiv și frust al realității primitive. Rațiunea teoretică se prelungește și se desăvârșește în rațiune practică pentru punerea în fapt a științei dobândite. Tehnica modifică fără încetare fața pământului pentru a o face mai adecvată nevoilor oamenilor. Acestei acțiuni asupra lumii i se suprapune o acțiune asupra sinelui, o dirijare a conștiinței de către ea însăși, care se sistematizează la nivelul moralei și se afirmă ca înțelepciune.

Astfel se elaborează o stratificare destul de complexă a realității umane. Pluralismul categoriilor gândirii a înlocuit monismul mitului. Acest pluralism nu ar putea totuși rămâne întru totul radical decât cu riscul de a fărâmița cunoașterea și de a condamna acțiunea la incoerență. E nevoie ca un principiu de coerență să reunească elementele disparate ale noii afirmări umane. Acest principiu nu intervine la capătul (de altfel niciodată atins) al mișcării de diferențiere. El se afirmă la originea revoluției umane, în reciprocitatea universului și individualului, așa cum o manifestă noțiunea de lege.

Mitul era o inteligibilitate impusă. Știința este o inteligibilitate căutată. Iar această căutare a inteligibilului definește foarte exact funcția rațiunii. Ia ființă de acum încolo un câmp mental specific, a cărui unificare este urmărită de rațiune. Reflecția devine un scop în sine. Gândirea era, la nivelul mitului, un fel de păstrătoare a stilului de viață. Ea își asumă de acum încolo misiunea de a dezminți aparențele, de a se detașa de real pentru a-l domina mai bine. Nu se mai pune problema de a buchisi certitudinile comunitare, ci de a explica. Universul concret este astfel înglobat într-un nou univers care îl presupune, cel al adevărului conform intelectului. Comportamentul categorial se emancipează în raport cu semnificațiile particulare al căror prizonier fusese până atunci. Odată degajate, structurile de gândire și acțiune se ordonează unor structuri ale structurilor, al căror ansamblu schițează configurațiile universului discursului. De acum înainte, adevărul este separat de real, iar primatul adevărului asupra realului nu va înceta să se afirme și mai mult. Autoritatea inteligibilă a rațiunii discreditează afirmațiile șovăitoare ale senzațiilor și bunului simț.

Filosofia moștenește noul univers descoperit de reflecție. Rațiunea se degajă din această lentă elaborare. Ea se autodefinește ca un obiect în sine, fundament al tuturor fundamentelor, accesibil grație realizării dinamismelor pe care le inspiră. Există o escatologie

a mitului, chezășie a universului primitiv, care îl trimitea la un Spațiu și la un Timp primordiale. Rațiunea inaugurează o escatologie nouă, o nouă dimensiune de referință. Ea este aceea care — repetându-se și actualizându-se în timp — dă adevărul realului. Ea îi oferă de acum înainte evenimentului un sens, rezolvând contradicțiile prin aplicarea unui nou cod al transcendenței. Orice viziune rațională descoperă — sub aparența universului dat — afirmarea unui univers inteligibil, patrie a adevărului, al cărei cetățean e omul în autenticitatea sa.

Această emancipare nu s-a produs într-o zi. Diferitele domenii ale cunoașterii s-au organizat pe rând și încetul cu încetul. Vom urmări câteva dintre aceste direcții ale cuceririi raționale, până la afirmarea plenară a pozitivismului spiritualist, așa cum apare ea în reflecțiile unor gânditori uneori destul de diferiți ca expresie, dar apropiați ca inspirație. Această descendență socratică pare a duce într-adevăr la o familie spirituală ai cărei reprezentanți — pentru a nu-i cita decât pe cei mai iluștri — ar fi Jules Lagneau, Léon Brunschvicg, Paul Valéry și Alain.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITARĂ

VI. EUL RAȚIONAL

Revoluția socratică marchează descoperirea capacității personale, afirmarea *eului* ca un centru autonom al experienței. Ne vom referi mai întâi la această afirmare, străduindu-ne să discernem în concret emergența eului, apoi raționalizarea sa progresivă. Și, în primul rând, vom cere antropologiei contraproba a ceea ce ne-a învățat analiza reflexivă a reformei socratice. Inițierea primitivilor în gândirea Occidentului reproduce într-adevăr trecerea de la epoca preistorică la cea istorică. Sub ochii etnologului, omul precategorial devine un om categorial. Chiar dacă, în aceste condiții, primitivul nu și-a putut croi singur drumul, chiar dacă soluția e deja prezentă, preformulată, evoluția este cel puțin mai rapidă și permite observarea *in vivo* a unei mutații pe care arheologia imaginară a unor milenii întregi nu o poate restitui decât foarte aproximativ.

Apariția eului la primitiv corespunde momentului în care indigenul ajunge la sentimentul de persoană prin respingerea personajelor în care se recunoscuse până atunci. El își era dat sieși din afară, și se va câștiga pe sine din interior, se va situa ca origine în mediul său. Personajul era centripet. Persoana se afirmă ca centrifugă. Mitul aducea cu sine o veritabilă anchiloză a personalităților, prizoniere ale stilului de viață. Conștiința reflexivă aduce, în schimb, emanciparea.

Referitor la mecanismul acestei conștientizări, M. Leenhardt citează cuvintele unui bătrân caledonian, întrebat de misionar ce au adus europenii indigenilor. În locul răspunsului așteptat, „Voi ne-ați făcut să descoperim spiritul", bătrânul a declarat: „Ceea ce voi ne-ați adus a fost trupul"[1].

---

[1] Leenhardt, *Do Kamo*, p. 212.

Răspuns la prima vedere surprinzător, dar care poate fi înţeles dacă ne gândim la absenţa conştientizării propriului trup în reprezentarea mitică. Descoperirea propriului trup este fundamentul conştientizării individualităţii ca atare. Trupul înseamnă prima localizare spaţială a autonomiei personale, care nu mai e percepută de acum înainte în continuitate, ci în discontinuitate în raport cu mediul. „Trupul — notează M. Leenhardt — încetează a mai fi vechiul înveliş social în care persoana se sufocă. Personajul nu mai are rol şi dispare. Persoana se circumscrie în omul însuşi. Eul psihologic care bântuise pretutindeni, departe de trup, este în sfârşit fixat: am un trup."[1]

Cucerirea propriului trup se desfăşoară simultan cu o concentrare totală a peisajului. Într-adevăr, o dată cu dobândirea independenţei sale anatomice, individualitatea poate deveni centru al universului. Ea îşi regrupează reprezentările până acum răzleţe şi le face să treacă de la o valoare absolută la una relativă, ceea ce permite aşezarea şi ordonarea lor în funcţie de perspectivele care le unifică. Este momentul, ne spune M. Leenhardt, în care artistul indigen descoperă a treia dimensiune, adâncimea, a cărei luare în posesie de către sculptor indică raţionalizarea spaţiului: „Atâta timp cât nu cunoaşte adâncimea, melanezianul nu-şi poate face o idee clară despre spaţiu, nu poate pune distanţă între univers şi sine, nici ordona sau distribui o succesiune de planuri (...) Raţionalitatea se afirmă o dată cu desfăşurarea unui spaţiu suficient pentru anumite ordonări"[2]. Spaţiul artei este şi spaţiul discursului. Naraţiunea orală se sistematizează în acelaşi timp cu cea grafică. Povestirea devine posibilă în măsura în care naratorul a luat distanţă în raport cu evenimentul şi poate dispune oamenii şi comportamentele lor în funcţie de perspectivele unui câmp mental unificat.

Descoperirea trupului înseamnă astfel ordonarea gândiriii, ca şi a peisajului. Eliberarea reflecţiei, care se prelungeşte dincolo de cărările bătătorite ale miturilor comunitare, corespunde extinderii la nesfârşit a hotarelor universului. Peisajul nu e limitat niciodată în spaţiu, nici în timp. Această lărgire a tuturor hotarelor îşi găseşte sensul în afirmarea istoriei şi geografiei, prelungiri şi supliniri

[1] *Ibid*, p. 213. M. Leenhardt îl citează pe Durkheim, care susţine următoarele: „E necesar un factor de individualizare. Corpul va fi acela care joacă rolul respectiv" (*Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 386).

[2] *Do Kamo*, p. 229.

ale existenței personale. Tot M. Leenhardt dă niște exemple impresionante ce ilustrează importanța acestor discipline în deșteptarea gândirii la primitiv. Tinerii canaci se minunează aflând, la școală, că Sydney sau Ierusalimul nu sunt așezări mitice, ci locuri din lume, accesibile omului: „Lecția de geografie, înaintând pas cu pas, de la râul și muntele local la orizonturile îndepărtate, antrenase gândirea tinerilor canaci și le lărgise spațiul. Fără această muncă progresivă, spiritul nu face nici o deosebire între obișnuit și extraordinar, între istorie și actualitate, între mitic și real"[1].

Europeanul de azi a pierdut fără îndoială sentimentul acestei valori emancipatoare a certificatului de studii. Meritul lui M. Leenhardt este acela de a ne atrage atenția asupra umilelor începuturi ale științei. „Pentru melanezian — mai scrie el — ființa se înalță când spațiul ei se lărgește. Așezându-și primele puncte de reper în spațiu, ea începe să-și înscrie istoria. Aceasta nu este o cronologie a vieții, ci marchează eliberările și lărgirile ființei, în formă de persoană (...) Istoria este o operă a gândirii raționale, care ajută persoana încă nesigură în curs de individuație să se descopere în timp, să se circumscrie, să se cunoască puțin. Prin propria-i istorie, persoana se găsește pe sine."[2]

Noua conștiință va fi conștiința unui univers nou, descoperire de sine legată de descoperirea unui univers care a devenit cu adevărat *universal;* altfel spus, unitatea tuturor perspectivelor posibile asupra realității. Așadar, omul din universul discursului categorial este în același timp omul geografiei universale substituite configurației strict restrictive a spațiului mitic. Această promovare, această lărgire a gândirii nu se produce fără o răsturnare completă a condițiilor de existență. „Regresiunea mitului — notează M. Leenhardt — antrenează prăbușirea întregii discipline introduse de el."[3] Indigenul de azi trebuie să străbată foarte rapid spațiul mental și moral pe care umanitatea occidentală l-a parcurs pe îndelete, timp de mai bine de douăzeci de veacuri, și nu fără cataclisme. Putem înțelege de aceea de ce dispariția brutală a regimului conștiinței mitice în urma contactului cu europenii reduce foarte adesea populațiile primitive la un soi de mizerie, deopotrivă fiziologică și spirituală. De unde o mortalitate masivă, dovedită prin statistici înfricoșătoare

[1] *Ibid.*, p. 234.
[2] *Ibid*, p. 234.
[3] *Ibid.*, p. 227.

— de exemplu la amerindieni, la locuitorii Ţării de Foc, ai Caraibelor sau ai Polineziei[1].

Responsabilitatea pentru aceste masacre indirecte nu revine doar exceselor colonizării europene, războaielor, bolilor aduse de albi sau alcoolismului. Fenomene analoage au putut fi constatate chiar şi acolo unde colonizarea a păstrat o tentă umanitară — mai ales la eschimoşi, ale căror pământuri sau mijloace de existenţă nu erau râvnite în mod deosebit de europeni. Ceea ce pare să se manifeste este un soi de pierdere a voinţei de a trăi. Indigenul pare a se găsi într-o stare de minimă rezistenţă faţă de agenţii patogeni sau de dificultăţile curente ale vieţii. El piere pentru că este dezadaptat. Africanistul Westermann a cules mărturii foarte ciudate ale unor indigeni care au trăit experienţa sosirii albilor şi răsturnările stilului de viaţă tradiţional.

Unul dintre aceştia este Xkoou Goa Xob, boşiman din sud-vestul Africii, care-şi încheie astfel povestea vieţii sale: „Când îmi rememorez viaţa, trebuie să recunosc că ea a fost bogată în evenimente. Vremurile cele mai frumoase au fost acelea ale copilăriei mele în pădurile dese de la Ckui Xkoub, unde eram liberi şi nimeni nu ne tulbura. Viaţa printre albi a avut şi lucruri bune, dar nu eram liberi. Dorul de pădure şi de hăţişuri, dorinţa de a trăi din nou printre cei de neamul lor îi mistuiau pe mulţi dintre boşimani şi, obosindu-i şi îmbătrânindu-i înainte de vreme, îi ucidea. Eu nu mai aştept nimic de la lumea aceasta“[2]. Zulusul Mazwimabi Nyandeni, un „evoluat“, ajuns chiar pastor, exprimă sentimente asemănătoare: „Mai târziu, au pătruns în ţinut deprinderile europenilor. Tot ce nouă ne făcea plăcere, tot ce ne era drag pentru că învăţasem de la taţii noştri a fost distrus. Europenii ne-au împrăştiat peste tot. (...) Toţi cei de-o vârstă cu noi, ca şi cei mai bătrâni, s-au risipit şi s-au angajat ca servitori sau muncitori, ca să-şi plătească impozitele stabilite de autorităţi“[3].

Aceste texte emoţionante, ca şi multe altele, pun în lumină preţul plătit pentru trecerea de la conştiinţa mitică la cea reflexivă — atunci când această trecere are loc oarecum „la cald“ şi

[1] Cifre şi detalii mai ample vom găsi în J. W. Page, *Les derniers peuples primitif*, trad. Fain, Payot, 1941.

[2] O. Westermann, *Autobiographies d'Africains*, trad. L. Homburger, Payot, 1943, p. 24.

[3] *Ibid*, pp. 134—135.

prin constrângere. Înrădăcinat în mediul său, primitivul a investit (și oarecum a dispersat) în el întreaga lui ființă. Invazia europeană semnifică o denaturare totală a ambianței materiale și morale. Peisajul se transformă sub asaltul tehnicilor. Deprinderile tradiționale sunt permanent contestate de obiceiurile albilor. Întregul mod de viață este împins spre distrugere, fără chiar ca noii veniți, înșiși civilizați, să-și dea seama de natura exactă a agresiunii de care se fac vinovați. Indigenul se trezește deposedat în mod brutal de acea parte din el însuși pe care o angajase în peisajul ritual al existenței sale. El și-a pierdut de acum înainte locul. Dezagregarea spațiului vital l-a privat de toate certitudinile proprii. Agonia lui face parte din agonia obiectivă a realității mitice. El se stinge pentru că înseși rațiunile sale de a fi au pierit pentru totdeauna.

Nici un alt fapt nu ar putea pune mai bine în valoare semnificația existențială a ontologiei[1]. Nu e vorba doar de un simplu joc de idei, ci de o chestiune de viață și de moarte. Codul transcendent al omului este oarecum fundamentul ființării sale în univers. Doar o nouă ontologie poate înlocui o ontologie agonizândă[2]. Va trebui deci să ne gândim că, acolo unde trecerea s-a făcut într-un mod natural și continuu, conștiința mitică și-a transmis puterile unei metafizici mai adecvate, datorită căreia noua instalare a omului în univers a fost consolidată prin ancorarea transcendentă, a cărei justificare o cere și acum.

Ceea ce caracterizează a doua ontologie, aceea a conștiinței reflexive, este faptul că ea nu se mai afirmă ca un dat nediferențiat la nivelul comunității, ci ca o cerință individuală. Adevărul presupune verificare, posibilitate de adeziune sau de respingere. Conștiința mitică trăiește sub regimul evidenței socializate, al percepției dogmatice. Autoritatea rațiunii se recunoaște după critica aplicată

[1] Aceleași considerații ar putea fi făcute cu privire la dispariția civilizațiilor (și în oarecare măsură și a populațiilor) precolumbiene după invazia spaniolă în America. Ruperea continuității între civilizații a produs efecte analoage.

[2] Aici se află fără îndoială principiul mai bunei justificări a misiunilor creștine. Ele sunt singurele care propun populațiilor indigene — despuiate de moștenirea lor spirituală și amenințate cu pieirea — o ontologie de schimb, pe care administrația civilă n-ar putea s-o ofere. Misiunea ar fi astfel un antidot împotriva pericolelor colonizării; ea procură un fel de tranziție de la regimul conștiinței mitice la acela al conștiinței reflexive.

în prealabil oricărui dogmatism. Cogito-ul cartezian impune, dincolo de cenzura îndoielii, primatul eului reflexiv, recunoscut înainte de Dumnezeu și de univers. Tot astfel, din critica lui Kant se desprinde structura eului transcendental, care va marca ansamblul cunoașterii umane. Prin urmare, pe măsură ce se dezvoltă gândirea filosofică, eul prinde mai multă consistență. El nu este doar centru al peisajului, ci se transformă în făuritor de certitudini. El constată realitatea, și prin aceasta o autorizează. Mai mult încă, el îi măsoară valoarea.

Promovarea spirituală a eului nu este decât unul dintre aspectele noii ființări în univers, care pune în cauză totalitatea funcțiunilor umane. Conștiința de sine se afirmă, după cum am văzut, ca descoperire a propriului trup. Dar individualizarea trupului își are reversul în personalizarea gândirii și a vieții. Existența se oferă de acum înainte în detaliu. Noțiunea de *suflet* corespunde acestei conversiuni a ontologiei. Gândirea greacă, la Platon, Aristotel și la stoici, a elaborat în plan filosofic această nouă dimensiune a vieții, recunoscând fiecărui individ un destin separat care se împlinește izolat, atât la nivelul experienței empirice, cât și în domeniul escatologiei. Creștinismul a fecundat tradiția evreilor prin medierea elenică și a pus la îndemâna tuturor, printr-o popularizare adecvată, temele personaliste ale vremurilor noi.

Nașterea antropologiei rezumă așadar o revoluție spirituală cu consecințe în toate domeniile experienței. Structura personală nu se aplică doar la existența umană; ea e valabilă în mod mai general pentru orice existență. De exemplu, nu poate exista o personalitate divină înainte de a fi descoperită individualitatea omului. Teologia și antropologia merg mână în mână. Ele sunt domenii diferite de aplicare a categoriilor constitutive ale gândirii. Potrivit Bibliei, omul a fost creat după asemănarea lui Dumnezeu. S-a putut susține chiar că reprezentările religioase serveau drept intermediar pentru cunoașterea de sine. „Eul, esența proprie a omului — scrie Cassirer — nu se descoperă decât prin intermediul eului divin."[1] Progresul cunoașterii s-ar realiza astfel în mod indirect, iar personalitatea divină ar fi prima imagine prin care omul se contemplă pe sine.

Cassirer insista totodată asupra rolului activității tehnice în ivirea conștiinței de sine. Unealta îi permite omului să-și descopere

[1] Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, vol. II, Cassirer Verlag, Berlin, 1925, p. 252.

propria realitate prin intermediul eficienței sale. Tehnica îl eliberează pe om de legea participării, care contopește totalitatea realului în funcție de implicațiile cauzalității magice. Datorită uneltelor, interioritatea și exterioritatea se disociază: „Orice unealtă nouă inventată de om înseamnă un pas nou, nu numai în constituirea universului exterior, ci și în formarea conștiinței de sine"[1]. Unealta dă formă și sens realității și totodată spiritului, care își descoperă reflectarea în formele pe care le-a creat.

Reflecțiile lui Cassirer scot în evidență solidaritatea diferitelor forme ale manifestării umane: antropologia, teologia, tehnica evoluează simultan. Dar menținerea unei legături de cauzalitate între teologie sau tehnică și conștiința de sine pare destul de dificilă, ca și cum inițiativa ar veni dintr-unul din aceste domenii pentru a pune în mișcare conștiința reflexivă. În fapt, nu e vorba de cauzalitate, ci de solidaritate. De altfel, la nivelul existenței mitice, formele religioase ca și cele tehnice rămân aproape staționare. Pentru ca ele însele să devină susceptibile de progres, e necesară o reînnoire intrinsecă, o mutație a ființei umane. Unealta sau zeul pot servi drept semne și repere omului aflat pe drumul către sine. Dar eul nu este un dar al zeilor, nici o operă a tehnicii. Chiar dacă se îmbogățește proporțional cu ceea ce creează, el nu rămâne mai puțin inițiatorul tuturor lucrărilor sale.

Trebuie, așadar, să respectăm misterul nașterii personale. Apariția conștiinței de sine ni se impune ca un fapt, așa după cum tot ca un fapt trebuie să acceptăm existența omului pe globul pământesc. Totuși, odată realizată această emergență, individualitatea nu rămâne identică cu ea însăși. Ea nu încetează să se elaboreze, conform normei unui progres intern caracteristic conștiinței raționale.

Eliberat de servitudinile transcendente, eul își extinde fără încetare autonomia. Personalitatea lui s-a afirmat în reciprocitatea individualului și universalului, dar rațiunea nu va înceta să urmărească triumful universalului asupra individualului. Escatologia, element constitutiv încă al noțiunii de suflet, trece pe planul al doilea în reflecția filosofică. Fie că gânditorul o abandonează pur și simplu religiei instituite, ceea ce constituie un mijloc comod de a o pune între paranteze — așa cum se întâmplă la Descartes —, fie că este respinsă într-o categorie inferioară de validitate. Ea decurge din opinie, din credință, dar nu dintr-o cunoaș-

[1] *Ibid.*, p. 266.

tere riguroasă. Printr-o descalificare de acest gen, escatologia mitică supraviețuiește, de exemplu, în doctrinele lui Platon și Kant, în care odiseea sufletului, alegerea caracterului inteligibil se realizează în penumbra unor orizonturi fabuloase. Mitul intervine aici pentru că nu există un alt mijloc de a închide sistemul. El rămâne totuși deoparte, modest și oarecum conștient de degradarea lui rațională.

Într-adevăr, progresul se realizează cu siguranță în sensul rigorii crescânde, așa cum apare în gândirea modernă, de la Descartes la Spinoza, Malebranche și Leibniz — și de la Kant la Fichte și Hegel. Am văzut deja că apariția personalității coincide cu descoperirea propriului trup, devenit sediul în care se înrădăcinează existența individualizată, în ruptură cu mitul. Or, chiar dacă este suportul indispensabil al individualității, organismul se dovedește foarte repede un obstacol în calea universalității. Eul trupesc se află la originea tuturor nesupunerilor. Aviditățile de orice fel afirmă în natura umană un egoism iremediabil, care se opune triumfului rațiunii. Instincte, pasiuni, sentimente, toate neînțelegerile și rătăcirile cunoașterii și acțiunii iau naștere în om în urma contaminării intelectualului de către biologic. „Cine mă va elibera de acest trup de mort?" întreba deja Sfântul Pavel. Și, trecând pe la augustianism, dualitatea naturii umane se afirmă în toată limpezimea la Descartes sau la Kant, dornici amândoi să reducă pasiunile sau să neutralizeze elementul „patologic" introdus în gândirea umană de existența trupului.

Prin celebra parabolă a bucății de ceară, Descartes arată că realitatea obiectului experienței sale nu se află la nivelul calităților perceptibile și concrete: culoare, miros, consistență, căldură care, toate, fac ceara aparentă să fie ceea ce este. Adevărul bucății de ceară se reduce la câteva precizări abstracte și obiective. Simțurile noastre ne orbesc. Doar inteligența vede limpede. Fizica lui Descartes consacră primatul inteligibilului asupra perceptibilului, al adevărului asupra realului. Întreg viitorul științei moderne se află aici în joc. Geniul lui Descartes i-a permis omului să devină stăpân și posesor al naturii. În schimb, filosofia avea să uite, pentru mult timp, că omul *este* și un trup. Unitatea dintre suflet și trup, deși constitutivă realității umane, devine rezultatul unei întâlniri întâmplătoare, deosebit de prejudiciabilă, de altfel, pentru expansiunea gândirii pure. Trebuie să ne resemnăm cu acest lucru atâta vreme cât trăim, dar, pe cât posibil, trebuie să-l uităm când filosofăm. Căci gândim fără trup, și la nevoie împotriva lui, dar niciodată cu el.

Paradoxul apare aici în mod clar. Mișcarea conștiinței reflexive duce de la descoperirea de sine (consecutivă sfârșitului conștiinței mitice), la eliminarea de sine. Omul concret, trup și spirit, trebuie să cedeze locul subiectului, simplu centru al perspectivei, unde se întâlnesc percepțiile intelectuale asupra realului total. Logica internă a conversiunii socratice, la început descoperire a interiorității opusă exteriorității, sfârșește destul de repede prin a distinge între interioritatea pozitivă și cea negativă. Într-adevăr, în fiecare om există abisuri, iar coborârea în infernul personal al îngăduinței față de sine sfârșește întotdeauna în lumea subterană în care colcăie miturile refulate, așa cum avea să arate, în mod decisiv, psihanaliza lui Freud.

Interioritatea negativă se face interpreta instinctelor, a cerințelor biologice, și le atribuie vocea analizei și a imaginației pentru a scoate mereu din ele mituri noi. Persoana întâi, egoismul vital, precede aici universalitatea persoanei a treia. E motivul pentru care Léon Brunschvicg va condamna cu vehemență „infantilismul morbid care aderă pentru sine la procesele vieții interioare"[1]. După părerea lui, „ne cunoaștem mai puțin prin ceea ce ne apropie de baza biologică a ființării noastre decât prin ceea ce ne îndepărtează de ea . . ."[2] O nouă conversiune este deci necesară, dacă vrem să evităm ca interioritatea negativă s-o alunge pe cea pozitivă. Socrate descoperise în conștiință un principiu al inițiativei și al justificării spirituale. Este deschisă astfel calea normei, dar nu și cea a subiectivității. Gânditorii raționaliști — de la Malebranche la Kant, de la Comte la Alain — refuză posibilitatea unei cunoașteri a eului individual, care se sustrage abordărilor analizei. „Nu există decât o știință a generalului", spunea deja Aristotel. Din această direcție deci, drumul este blocat. Léon Brunschvicg îi va reproșa lui Descartes că nu s-a uitat suficient pe sine în opera sa: „La Descartes însuși — scrie el — putem vedea cum *Ego sum* se degradează în *Ego sum Cartesius*."[3] Adevărul nu poate prefera unele persoane. Personalitatea cade în dizgrație de îndată ce se îndepărtează, oricât de puțin, de forma universalității.

---

[1] Brunschvicg, *De la Connaissance de Soi*, Alcan, 1931, p. 8.

[2] *Ibid.*, pp. 17—18. Pentru detalii mai ample asupra acestei probleme, vezi lucrarea noastră *Découverte de Soi*, P.U.F., 1948, pp. 74—80.

[3] *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, Alcan, 1927, p. 708.

Conștiința reflexivă identifică așadar omul cu gândirea. Iar această gândire însăși este cu atât mai valabilă, cu cât nu-i aparține. Eul se desolidarizează de trup, de instinctele și limitele sale. El e despovărat de suflet și de miturile lui. El refuză să se lase definit prin situarea sa socială și prin rețeaua relațiilor care fixează personajul său.

Pentru a se cunoaște cu adevărat, eul este chemat atunci să se măsoare cu universul. Într-adevăr, dincolo de incertitudini și ezitări, universul prezintă oarecum amprenta eficientă a spiritului. Opera omului este măsura sa. „Un spirit puternic, scrie Alain, nu deliberează decât în fața obiectului — în fața terenului, dacă trebuie să construiască, în fața rămășițelor, dacă trebuie să măsoare întinderea unui dezastru. (...) Viață exterioară în aparență, și interioară în realitate, căci ceea ce ordonează și modelează atunci exteriorul este elementul cel mai intim din om. Legea omului este aceea care se înscrie în lucruri. Într-un cuvânt, omul nu este liber și puternic decât în fața obiectului."[1]

Eul s-ar defini, așadar, prin realizările sale pe suprafața pământului. Arta, știința, tehnica — tot atâtea imagini ale omului, tot atâtea dovezi și probe a ceea ce este el. Dar echivalența nu este totuși absolută. Reducerea omului la interioritate rămânea dincoace de realitatea personală. Reducerea la exterioritate pare a face eul prizonier al lucrării realizate. Or, ființa umană se caracterizează tocmai prin posibilitatea de a repune în discuție ceea ce a fost stabilit. Această capacitate de inițiativă, această veșnică neliniște a reînceperii ne fac să credem că, chiar dacă omul este măsura lucrurilor, lucrurile nu ar putea da vreodată măsura omului. Opera nu este decât un punct de reper care ne trimite la spiritul creator. Acesta pare deci că se îndepărtează mereu, până ce nu mai e decât o limită imperceptibilă între interioritate și exterioritate care, amândouă, îl transcend.

Eul intelectualismului apare atunci ca o putere absolută ce servește drept bază ansamblului de manifestări ale gândirii. El intervine ca suport al activității spiritului, promotor al reflecției din ce în ce mai riguroase care se exercită în sensul drumului dinspre real spre adevăr, dinspre percepție înspre știință. Astfel este subiectul transcendental al lui Kant, făuritor de adevăr, astfel este și spiritul în opinia lui Brunschvicg, activ în istoria științelor.

[1] Alain, *Éléments de Philosophie*, N.R.F., 1941, p. 328.

Lachièze-Rey a expus cu multă forță această doctrină a eului constructor, care se identifică pe sine ca un cifru al universului rațional: „Începând din clipa în care am recunoscut că așa este, putem ajunge printr-o analiză regresivă de la operă la autor și regăsi, prin această operă, câteva dintre caracterele esențiale ale celui care a creat-o"[1]. Eul este atins astfel prin opera sa, dar există dincolo de ea, ca o realitate originară. „După ce am consacrat eul constructor ca o cheie de boltă a sistemului lumii și oarecum ca principiu al arhitecturii Universului, trebuie — dobândind conștiința acestui eu — să dobândim sentimentul direct al potențialităților sale nelimitate de organizare și să vedem, în această lumină, multitudinea fenomenelor posibile antrenată într-o mișcare necesară de organizare."[2]

Conștiința reflexivă extinde la infinit hotarele instalării umane. Ea realizează în fapt un fel de desprindere a omului în raport cu natura. Gândirea face din subiectul intelectualismului un cetățean de pretutindeni, adică, poate, de nicăieri. Acest acosmism va antrena de altfel cu sine dificultăți din punctul de vedere al specificării. Dacă ceea ce constituie omul ca atare este participarea la rațiunea individuală, ceea ce distinge un om de un altul nu mai poate fi decît de ordin trupesc sau istoric, adică accidental. În drept, se șterge orice distanță de la om la om și de la om la Dumnezeu. Diferențele și distincțiile vor trebui justificate fără încetare, grație unor argumente care pot părea subite[3]. Dar cel puțin este găsit un principiu de comuniune în chiar universalitatea spiritului, care întemeiază orice valoare pe primatul adevărului în raport cu realul.

Ontologiei mitice îi succede o ontologie nouă. Primul de drept este inteligibilul. Iar progresul intelectualismului tinde să instituie o transcendență re-captată din imanență ca printr-o viziune a gândirii în act. Ontologia apare ca o promovare a teoriei cunoașterii. Ea se constituie pe un teren mult mai îngust, dar mult mai riguros. „De câte ori gândește — scrie Lachièze-Roy — subiectul se ia pe sine ca punct de sprijin; el se plasează dincolo de și în spatele diverselor

[1] Lachièz-Rey, *Le Moi, Le Monde et Dieu*, ed. a 2-a, Aubier, 1950, p. 57.

[2] *Ibid*, p. 58.

[3] Cf. *Le Moi, le Monde et Dieu*, cap. V și VI, lunga și dificila discuție asupra panteismului.

sale reprezentări, în această unitate care, principiu al oricărei recunoașteri, nu trebuie recunoscută, și redevine absolutul pentru că este pe vecie astfel."[1] Ontologia reflecției este gândirea gândirii, este — după expresia lui Brunschvicg — norma în esența ei atemporală, degajată de orice substrat parazit. O metafizică a elanului intelectual ia locul reprezentărilor statice.

Adevărul persoanei, odată despuiat de toate participările sale întâmplătoare, se reduce la această intenție normativă, la această conștiință a regulii care animă cucerirea adevărului. El nu mai e un fapt al conștiinței, ci un principiu al activității, nu mai e substanță, ci mai curând limita inaccesibilă a unei desfășurări a cărei integralitate nu se revelează, fără îndoială, decât la atingerea unei înțelegeri infinite și divine. Umanitatea omului apare astfel proporțională cu capacitatea sa rațională. Mitul nu e niciodată altceva decât mistificare. Pentru a înfrunta adevărul, trebuie *abducere mentem a sensibus*, să desprindem inteligența de reprezentările perceptibile. Eliberarea omului, așa cum o concepea Spinoza, îl re-creează pe acesta după asemănarea Dumnezeului Rațiunii și, desprinzându-l de servitudinile propriei condiții, îl face aproape egal cu acest Dumnezeu, pe care-l contemplă direct în meditația Inteligibilului.

[1] *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante. Recherches philosophiques*, III, 1933—1934, p. 145; studiu reprodus în continuarea lucrării *Le Moi, le Monde et Dieu.*

VII. LUMEA INTELIGIBILĂ

Universul mitic era un univers al incoerenței și pasivității. Acestei înțelepciuni apatice i se substituie o activitate de cucerire. Omul istoric reduce cu răbdare mirajele. Tenacitatea sa organizează natura. El i se supune încă, dar o face pentru a o învinge. Știința și tehnica permit realizarea programului stabilit de Jules Lequier: „a realiza și, realizând, a se realiza". „Universul idealismului — scria pe de altă parte Léon Brunschvicg — nu este acela care se dizolvă în subiectivitatea conștiinței individuale, ci acela a cărui realitate se impune conștiinței intelectuale, focar al judecății adevărului"[1].

Noul univers se prezintă astfel ca un univers arbitrat de judecata adevărată. Arbitrajul se face simțit încă de la nivelul percepției, care este ea însăși o pregătire pentru știință, continuitatea între aceste două moduri de cunoaștere fiind unul din caracterele esențiale ale idealismului raționalist. Din această perspectivă, universul percepției este receptat ca domeniul prim al activității constituante a spiritului. „Lucrurile nu ne sunt prezentate — scrie Alain — ci noi ni le prezentăm, sau mai bine zis le reprezentăm"[2]. Dreptul de inițiativă al rațiunii este deci evidențiat de la bun început. După Lagneau, reluat de Alain, „gândirea este cea care măsoară"[3]. Cu alte cuvinte, orice operațiune a cunoașterii constă în a stabili între elementele furnizate de simțuri o rețea de relații raționale ce întemeiază universul concret pe un univers inteligibil, care constituie armătura lui.

---

[1] Léon Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, Alcan, 1922, p. 611.

[2] *Eléments de Philosophie*, p. 41.

[3] *Ibid.*, p. 27.

Alain a arătat, în mod pregnant, că adevărul lumii nu îi aparţine acesteia. El nu este adevărul obiectului, ci adevărul subiectului, confirmare a raţiunii. „Distanţa aceasta nu e defel o proprietate a acestui orizont, ci o relaţie a acestor lucruri cu altele, şi cu mine. (...) Ea vine de la mine şi nu de la lucruri: eu o institui, eu o trasez, eu o precizez“[1]. Doar ochii spiritului văd just, şi ei trebuie să rectifice fără încetare aparenţele deformate de ochii trupului. „Oricine poate şti ce este un cub, prin definiţii, muchii egale, unghiuri egale, feţe egale. Dar nimeni nu vede cubul astfel, nimeni nu-l atinge astfel. A ne reprezenta forma acestui zar înseamnă a menţine şi a afirma în experienţa trăită această formă pe care nici o experienţă nu ne lasă s-o vedem, nici s-o atingem; mai mult încă, înseamnă a explica toate aparenţele, perspectivele, chiar şi umbrele, prin alte direcţii şi distanţe, prin care răzbate deja ştiinţa“[2].

Obiectul adevărat nu este, aşadar, obiectul aparent. Conţinutul manifest al percepţiei se dovedeşte iluzoriu şi inconsistent. Controlul spiritului risipeşte fantomele în numele legii. Şi cum numai legea are putere constitutivă, experienţa în totalitatea ei nu aparţine decât fiinţei înzestrate cu raţiune. Lagneau a pus perfect în lumină suveranitatea raţiunii asupra spaţiului şi obiectului. „În momentul în care noi considerăm — afirmă el — că un obiect trebuie să posede cutare calitate, îi atribuim această calitate într-o intensitate despre care ne gândim că îi aparţine. Îi atribuim această calitate nu aşa cum o percepem, ci aşa cum o concepem“[3]. Trecerea de la lucrul neprecizat la obiect corespunde cu transfigurarea inteligibilă a realităţii, căreia întinderea intelectuală îi furnizează suportul şi un fel de matrice: „În mod subiectiv, întinderea este reprezentarea unei legi necesare, conform căreia senzaţiile noastre sunt legate între ele dintr-un sens în altul şi variază în raport cu variaţiile percepţiei activităţii musculare“[4]. Întinderea este „legătura spiritelor“, „modul necesar în care noi ne reprezentăm modificările survenite în sensibilitatea noastră ca fiind legate

[1] *Ibid.*, pp. 41—42.

[2] *Ibid.*, p. 43.

[3] Lagneau, *Cours sur la Perception, în Célèbres Leçons et Fragments*, P.U.F., 1950, p. 174.

[4] *Ibid.*

de cele ce survin în toate celelalte sensibilități"[1]. Întinderea își găsește de altfel codul intelectual în *spațiu*, a cărui structură matematică îi servește oarecum drept suport. Spațiul, unic, continuu, infinit, reprezintă într-un cuvânt adevărul întinderii. El este „sistemul raporturilor necesare, pe care noi ni le imaginăm între întindere și gândirea absolută. (...) Noi ne reprezentăm spațiul ca un sistem nelimitat de posibilități de măsură în toate sensurile"[2].

Are loc deci un progres continuu de la obiectul în lume la obiect în întindere, și de la întinderea însăși la spațiul inteligibil care o susține, și care ar fi într-un anumit fel senzorul local al unei Gândiri infinite și divin de rațională. Discontinuitatea calitativă, neregularitatea, coagularea spațiului mitic s-au șters în fața perfectei simetrii intrinseci a domeniului rațional. Concomitent se afirmă o nouă înțelepciune, care înseamnă disciplină și rigoare în gândire pentru a reduce încălcările, amenințările sensibilului. Mitul este undeva în preajmă atunci când, în cursul unei plimbări nocturne, copacul singuratic de la marginea drumului ia înfățișarea amenințătoare a unui răufăcător. Dar spiritul împiedică deruta funcției fabulatorii și diminuează iluzia. Autoritatea și-a schimbat, așadar, înfățișarea. Marele Spațiu subzistă, pentru a asuma și a asigura spațiul experienței; dar el este de acum spațiul inteligibil, cod al Rațiunii suverane și organizator al gândirii spațiale a omului. Exemplaritatea mitului face loc unei exemplarități a intelectului.

Trecerea de la timpul mitic la cel rațional prezintă caracteristici analoage celor pe care le-am relevat în elaborarea spațiului. Apariția comportamentului categorial face din timp o dimensiune a exprimării sau o formă de reprezentare pentru eul transcendental. Conștiința timpului este conștiință a unității și identității, eliberată de toate participările care-l dispersează și-l excentrează pe omul primitiv. Viața se constituie într-un câmp temporal, al că-

[1] *Ibid.*, p. 175.

[2] *Ibid.*, p. 176. O concepție paralelă despre spațiul intelectual am putea găsi la Lachièze-Rey, *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 51: spațiul dezvoltat al reprezentării trimite la spirit ca putere spațializantă. Unitatea de structură a universului obiectelor nu este posibilă decât prin intervenția „unității constituante și organizatoare a conștiinței": „nu există o unitate în sine a obiectului sau a universului obiectelor; orice unitate ține de spirit și nu este posibilă decât prin intermediul spiritului".

rui cod se adaugă celui al câmpului spațial, cu aceleași garanții de inteligibilitate.

Timpul primitiv era discontinuu, atomizat. Timpul rațional ne apare continuu, omogen și extensibil în mod nelimitat. El este lipsit de periodicitatea rituală care determină pozițiile distinctive ale calendarului și cronologiei.

Timpului negativ al pasiunilor și dependențelor sufletului i se opune timpul cenzurat de inteligență, timpul pozitiv, dar și distinct, al rațiunii pure, redus la respectarea normelor gândirii. După Alain, timpul autentic este „o noțiune abstractă și purificată"[1]. Contaminările afectivității, exigențele acțiunii trebuie să se supună unei ordini suverane. „Așa cum două sau trei spații — scrie Alain — sunt părți coexistente ale spațiului unic, tot astfel două sau trei timpuri sunt părți ale timpului unic, succesive însă"[2].

De aceea, între spațiu și timp există o înrudire intrinsecă, o unitate de natură, care trimite dincolo de spațiu și timp, la o structură constitutivă a gândirii. Astfel se stabilește o psihologie rațională, care instaurează ordinea în haosul originar al conștiinței imediate. „Memoria — subliniază Léon Brunschvicg — ne-ar abandona repede dacă n-ar fi decât o rememorare pasivă. În fapt însă, ea este însoțită de o muncă retrospectivă de organizare, în vederea căreia — ca și pentru sistematizarea viitorului în vederea acțiunii — sunt încordate și puse în mișcare toate resorturile activității intelectuale"[3]. Numai reflecția este cea care, impunându-și rigoarea, operează unificarea vieții personale. „Îmi este dat, înspre momentul trezirii, un vis asemeni unui tablou „futurist", asemeni unui ansamblu de date fragmentare care se încalcă reciproc; nu-l pot povesti nimănui și nu pot să mi-l povestesc nici mie însumi, decât introducând în el o anumită ordine, vărsând oarecum spațiul în timp, substituind succesiunea momentelor juxtapunerii imaginilor"[4].

---

[1] *Eléments de Philosophie*, p. 80.

[2] *Ibid.*, p. 79.

[3] *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, p. 508.

[4] *Ibid.*, p. 509. Alain a dezvoltat o doctrină intelectualistă a memoriei într-o serie de articole intitulată *Sur la Mémoire*, apărute în 1899 în *Revue de Métaphysique et de Morale*. O expunere și o discuție mai aprofundată pe marginea acestei probleme se află în lucrarea noastră *Mémoire et Personne*, P.U.F., 1951, p. 146 sq.

Reducerea biologicului și antropologicului la intelectual permite astfel unificarea spațiului și timpului, realizând unitatea solidară dintre eu și univers. Lagneau sesizase perfect mișcarea de ansamblu: „Timpul — scria el — nu este posibil decât dacă există nu doar o ordine de fapt, ci o ordine fixă, o ordine de drept care îl determină"[1]. Timpul, de fapt, este o normă transempirică. Subiectul impune în mod suveran timpul și spațiul. „Unitatea timpului — afirmă la rândul său Lachièze-Roy — ca și cea a fenomenelor care se manifestă în el ar fi imposibile dacă subiectul nu ar transcende timpul și nu i-ar servi drept suport prin unitatea conștiinței sale"[2].

Intelectualismul triumfător reușește să limiteze total nefericirea timpului. Rațiunea militantă se descoperă posesoare a unei inițiative originare care o scutește de orice compromis. Conștiința reflexivă nu este conștiință a timpului, ci conștiință a eternității, căci, după Lachièze, „conștiința unei legi și conștiința eternității sunt unul și același lucru"[3]. Astfel încât paradoxul constă aici din faptul că omul, stăpân și creator al timpului, se află el însuși implicat în timp. Dar dificultatea se reduce în măsura în care ființarea însăși în univers nu mai presupune eteronomie. Într-adevăr, odată pus la punct de rațiune, universul experienței vagi face loc unui univers al discursului riguros ordonat. Spiritul se află aici la el acasă, de vreme ce el însuși a realizat totalitatea realului. Toate normele sunt, efectiv, solidare. Nu există decât un singur adevăr. „Noi nu putem considera categoria timpului ca adevărată — scrie Lagneau — decât cu condiția să putem considera evenimentele din univers ca fiind determinate"[4].

Acest univers al determinării generale este prin urmare universul inteligibil al științei, cu privire la care universul percepției ne oferă o primă aproximare. „Activitatea percepției — spune Brunschvicg — este orientată înspre activitatea științei"[5]. Știința

[1] Lagneau, *Op. cit.*, p. 169.

[2] Lachièze, *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 67.

[3] *Ibid.*, p. 60.

[4] Lagneau, p. 170.

[5] Brunschvicg, *L'Orientation du Rationalisme*, R.M.M., 1920, p. 133. Cf. ultimele rânduri din *Etapes de la Philosophie mathématique*, p. 577: „Observația matematică stă la baza cunoașterii spiritului, ca și la baza științelor naturii, și aceasta pentru un motiv identic: opera liberă și fecundă a gân-

oferă prototipul cunoaşterii, limita înspre care tind străduaniile întregii umanităţi. Iar norma intelectuală în general îşi găseşte modelul şi desăvârşirea în legea matematică, în care se împlineşte adevărul oricărei ştiinţe. De unde îngăduinţa pe care idealismul intelectualist a manifestat-o întotdeauna faţă de matematici. „Ştiinţele aşa-zis pozitive — mai scrie Brunschvicg — îşi datorează pozitivitatea matematicii, nu numai pentru că nu există relaţii precise, consecinţe ale unei certitudini propriu-zise, decât acolo unde se introduce precizia măsurătorii, ci mai ales pentru că matematica, având privilegiul de a considera experienţa în condiţiile în care ea e deopotrivă mai simplă şi mai desprinsă de sensibil, oferă modelul acestei conexiuni între activitatea inteligenţei şi experimentarea faptelor, care constituie adevărul ştiinţific".

Matematica ne dă întregul adevăr al realului. Ea este modelul oricărei inteligibilităţi, prototipul *sensului.* Kant oferă un minunat exemplu pentru această reluare a realului de către gândire, reunind prin intermediul analizei structurile logice ale înţelegerii şi structurile matematice ale fizicii newtoniene. *Primele principii metafizice ale ştiinţei şi naturii* realizează cu îndrăzneală deducţia unei fizici a priori care se oferă ca o expansiune materială, ca o expresie cosmică a necesităţilor intelectuale.

Conştiinţa reflexivă poate merge mai mult sau mai puţin departe în sensul reducerii naturii. Dar, indiferent de nivel, ea se caracterizează prin unificarea şi raţionalizarea realului. Această raţionalizare ia la Alain un caracter tehnic şi inovator. La Lachièze, ea este mai curând de ordin structural: universul constituie unitatea activităţii mele de judecată[1]. Brunschvicg este, fără îndoială cel care afirmă în modul cel mai categoric reducerea fiinţei în lume la conştiinţa ştiinţifică. Imaginile mai mult sau mai puţin iluzorii date de percepţie fac loc adevărului lor intrinsec, revelat prin elucidare matematică. „Posedarea universului în realitatea sa adevărată, contrară percepţiei obişnuite, este opera elementului cel mai îndepărtat de datele imaginaţiei, care nu-şi datorează naşterea decât străduaniei omului de a se retrage în sine şi de a se adânci în combinaţiile cele mai clare şi mai subtile de relaţii pur intelectuale"[2].

---

dirii datează din epoca în care matematica vine să-i aducă omului norma adevărului".

[1] Cf. Lachièze-Rey, *op. cit.*, p. 46.

[2] Brunschvicg, *De la Connaissance de Soi,* Alcan, 1931, p. 144.

Mai departe nu s-ar putea merge în sensul reducerii cosmosului mitic. Singurul univers real va fi sistemul ecuațiilor cosmologice, așa cum se degajă el încetul cu încetul din cuceririle astronomiei și ale microfizicii și așa cum va fi poate stabilit de geniul unui Einstein, continuator al geniului lui Newton și al intuiției lui Laplace. Regnul uman nu mai este decât un soi de plan de clivaj, deloc privilegiat, între dimensiunile contrarii ale Marelui și Micului. El va fi obținut fără greutate, atribuind variabilelor din ecuațiile cosmice anumite valori determinate. Cele două infinituri, care-l înspăimântau pe Pascal, se află la îndemâna funcționării gândirii științifice, care le asumă, grupându-le. Geometria euclidiană, caracteristică îngroșată a universului în care trăim, nu mai este decât un caz particular al unei geometrii generalizate: spațiul sensibil se resoarbe în spațiul fizic, care se înscrie în norma unui spațiu geometric, supus el însuși autorității unui spațiu axiomatic, cheie a tuturor spațiilor posibile — și chiar a celor imposibile! În același mod, universul trăit se subordonează oarecum unei cosmologii axiomatice care cuprinde în stare virtuală mult mai multe lucruri decât există în cer și pe pământ.

Există deci un soi de progres al naturii și al universului, legat de progresul gândirii. Aniversând deopotrivă, în mod simbolic, cei cincizeci de ani de activitate științifică ai săi și nașterea secolului XX, Berthelot proclama, în 1901: „Din prima jumătate a secolului care tocmai s-a sfârșit — și nu mai de mult — lumea și-a schimbat în mod ciudat înfățișarea: alături de natura cunoscută din antichitate, și deasupra ei, oamenii din generația mea au văzut intrând în joc nu chiar o *antiphysis*, o contra-natură, cum s-a spus uneori, ci o natură superioară și într-un anume fel transcendentă, în care puterea individului este însutită prin transformarea unor forțe — până atunci ignorate sau neînțelese — împrumutate de la lumină, de la magnetism sau de la electricitate"[1]. Or, același secol a cărui ivire e salutată de Berthelot se anunță prin primele descoperiri care vor bulversa din nou fața modernă a universului. În 1900, Max Planck formulează pentru prima oară teoria cuantelor, care va revoluționa cunoașterea despre materie și energie. Puțin mai târziu, în 1905, tânărul Einstein expune teoria relativității, care va permite regruparea rezultatelor obținute în domenii știin-

[1] Marcelin Berthelot, *Science et Libre Pensée*, 1905, p. 405.

ţifice diferite şi refacerea completă a imaginii noastre despre univers.

Elaborarea universului continuă deci în mod susţinut, de la reprezentarea primitivului sau a copilului la aceea a fizicii clasice conform lui Copernic, Galilei şi Newton, apoi la aceea a relativităţii. După Piaget, care rezumă această mişcare, „dezvoltarea cosmologiilor, ca şi cea a reprezentării fizice individuale, este caracterizată prin trecerea de la egocentrism la descentrare şi la coordonarea operatorie, deci de la egocentrism la punerea în relaţii şi la relativism"[1]. Absolutismul iniţial al conştiinţei mitice nu încetează să piardă teren, şi aceasta pentru că „subiectul devine constructorul mediat al unor noi absoluturi". Fenomenismul originar, încrederea spontană în evidenţe, face loc unei noi lecturi a mediului înconjurător: „Obiectul fizic se retrage la o distanţă tot mai mare pornind de la experienţa directă"[2]. Dar obiectul nu este pierdut din vedere decât pentru a fi mai bine perceput de spirit. „În această descentrare coordonatoare, subiectul este deci cel mai activ, în timp ce egocentrismul său iniţial este supunere pasivă la punctul de vedere legat spontan de activitatea proprie"[3].

Întreg progresul ştiinţei, indiferent de domeniu, de la astronomie la biologie, stă mărturie în acest sens. Cunoaşterea omenească este cu atât mai perfectă cu cât reduce mai mult faptul brut la esenţa matematică, singura capabilă să-l motiveze. Acceptarea, la un nivel oarecare al ştiinţei, a unui reziduu mitic echivalează cu o abandonare a spiritului ştiinţific, şi nu ar putea fi decât provizorie. Astronomia nu s-a constituit cu adevărat decât prin decăderea credinţelor astrologice. Lavoisier a întemeiat chimia încheind era alchimiei, distrugând mitul flogisticului şi supunând corpurile la experienţa raţională, la măsurătoare, la cântar. Tot astfel, biologia şi-a datorat victoriile respingerii mitului principiului vital şi a celui al generaţiei spontanee. Se poate spune că o ştiinţă nouă se afirmă de fiecare dată când este inventat un nou instrument de măsură, adică de determinare raţională şi de disciplină matematică.

---

[1] Piaget, *Introduction à l'Epistémologie génétique*, vol. II, P.U.F., 1950, p. 70.

[2] *Ibid.*, p. 102.

[3] *Ibid.*, p. 70.

Eul rațional se definește așadar ca facultate a structurilor, fiind el însuși nod al structurilor pe care le-a creat, structură a structurilor. Universul se dezvăluie ca un obiect al spiritului, loc de aplicare a structurilor sale, împlinire a puterilor sale. Omul nu mai este conținut în univers, un locuitor printre mulți alții. El a dobândit preponderența — dacă nu creator, cel puțin inventator, descoperitor, demiurg, dispunând de un drept de comandă. Peisajul se lărgește la nesfârșit. Același sens al adevărului descoperă și asumă pluralitatea oamenilor și pluralitatea lumilor. Universul se subordonează unei viziuni unitare și atât de ample, încât depășește măsura ochilor trupului pentru a nu se oferi decât puterii imens sporite a acelor ochi ai sufletului care sunt — după expresia lui Spinoza — demonstrațiile riguroase.

Norma Adevărului a obligat așadar realitatea să se supună. Arhetipurilor fabuloase ale mitologiei li se substituie autoritatea structurilor matematice. A luat naștere un nou univers inteligibil, ale cărui valori au repudiat orice antropomorfism, orice colorație fabuloasă. Escatologia și-a trăit traiul. De acum înainte, nu mai e nevoie de nici un uriaș mitic care să poarte pe umeri universul. Rețeaua ecuațiilor cosmice e suficientă pentru a-l menține în ordine. Universul stă în echilibru pe spiritul uman.

VIII. DUMNEZEUL FILOSOFILOR

Conștiința reflexivă, care elaborează experiența primitivă a sacrului, dă naștere religiei. Ceea ce pare a se produce mai întâi este un fel de organizare a materiei maleabile și difuze a sacrului. Comportamentul categorial se afirmă încetul cu încetul, în acest domeniu ca și în celelalte. El își continuă opera de sistematizare conform unor norme ce se substituie încetul cu încetul incoerenței miturilor. Stadiului ritual al practicilor religioase imanente îi succede astfel un stadiu teologic, în care sacrul — în loc de a fi obiectul unei perceperi directe — este pus în perspectivă conform exigenței unui discurs coerent.

Prima etapă este fără îndoială aceea care permite opunerea netă a sacrului și a profanului, separând lăcașul zeilor de cel al oamenilor. Pentru conștiința primitivă, raportul omului cu divinitatea este unul de implicare, de participare. Conștiința reflexivă ia distanță; ea îi divinizează pe zei și îi umanizează pe oameni. Omul se afirmă de acum înainte *în fața* zeului său, iar această relație de exterioritate echivalează aici cu afirmarea unei transcendențe a divinului. Supranaturalul se desparte de natură, care dobândește astfel o anumită autonomie. Istoria umană se deosebește de mitologie. Zeii trăiesc o viață divină în afara universului. Ei nu mai intervin în univers decât accidental. Iar această cauzalitate divină suprapusă uneori peste cauzalitatea naturală îmbracă semnificația nouă a miracolului. Astfel se constituie un dualism care organizează ordinea umană și ordinea divină ca două dimensiuni autonome, eterogene și legate doar prin anumite legi de corespondență; determinarea sensului acestora cade în sarcina religiei.

Progresul conștiinței religioase se manifestă prin dobândirea acelorași structuri pe care le-am văzut acționând la elaborarea eului și la aceea a universului. Asistăm, într-adevăr, la cucerirea uni-

versalității în cursul constituirii teologiei astrale corespunzând stadiului astrobiologiei. Aceasta este legată de o religie a cerului, care identifică planetele cu niște zei. Numele anumitor aștri — Jupiter, Venus, Neptun — perpetuează până în zilele noastre amintirea acelor vremuri când cerul era populat cu divinități. Locuitorii bolții cerești nu vor mai coborî în lumea sublunară decât în misiune specială. Supranaturalul își are reședința lui separată. Dar nu e vorba aici doar de o măsură de discriminare. Aștrii-zei oferă modelul unei ordini exemplare și transcendente, care contrastează într-o manieră absolută cu haosul și incoerența realității umane.

Prima astronomie este astfel prima teologie. Prima normă inteligibilă, prototip al oricărei științe, este percepută sub numitorul unei revelații religioase. Teologia epocii imperiilor este, după cum am văzut deja, aceea care se înalță la ideea de universal, prin reforma religioasă a lui Amenophis IV Akhenaton. Într-un mod mai general, este limpede că orice religie — astrală, solară sau lunară — poartă în sine un germen de universalitate. Ea este animată de un principiu care nu poate da întâietate unei persoane, unui popor sau unei naționalități. Întreaga inspirație rațională în materie de teologie, de la stoici la Spinoza și de la Kant la Brunschvicg, se va situa în această perspectivă.

Dar codul universalității este legat, și aici, de cel al personalității. Deja primele concretizări ale lui *mana* îmbrăcau, mai mult sau mai puțin, forma umană. Atunci când primitivul îl imită pe eroul mitic, acest erou trebuie el însuși să-l imite pe om, sau cel puțin să fie legat de umanitate printr-o măsură comună. Dar această personalitate inițială a zeului rămâne în întregime frustă, tot atât de frustă ca individualitatea umană cu care e corelativă și ca imaginea strămoșului din care, poate, purcede. Formarea personalității se realizează deopotrivă în avantajul oamenilor și al zeilor. Conceperea Zeului-Persoană nu este posibilă decât într-o civilizație care posedă sentimentul persoanei umane. Gândirea religioasă apare ca un câmp de experiență, ca un laborator al conștiinței de sine.

Diferitele stadii ale religiilor reprezintă astfel niveluri variate de elaborare a conceptelor și structurilor existențiale. Stadiile intermediare, în care schematizarea sacrului ia o înfățișare originală, sunt numeroase. Pragmatismul roman, de exemplu, pusese în ecuație câmpul de forțe al numinosului conform normei unei anumite diviziuni a muncii religioase. Vechea religie *Indigitamenta* ne oferă

spectacolul unei mulţimi de divinităţi, individualizate doar prin patronarea cutărui sau cutărui aspect al vieţii oamenilor. Religia pare aici atomizată, dezagregată într-o multitudine de funcţii. Cutare zeu fortifică oasele copilului, un altul muşchii; un anume zeu îl duce la şcoală, mai mulţi îl ajută să înţeleagă, iar un altul îl aduce acasă. Există un zeu al cailor, un altul al boilor şi un al treilea al oilor. Conceptualizarea sacrului îl distribuie în detaliu, manifestând astfel o inteligenţă destul de rudimentară, pe care o regăsim la nivelul credinţelor populare creştine, atribuind cutărui sau cutărui sfânt eficienţa sacră cerută într-o anumită situaţie specială, sau patronajul unei activităţi, al unei confrerii etc.

Sentimentul universalităţii, ca şi cel al personalităţii rămân fără îndoială străine de o asemenea formă de credulitate. Proliferarea divinităţilor intermediare, abundenţa duhurilor şi a sfinţilor ţin de domeniul superstiţiei, iar nu de cel al religiei. Aceasta se caracterizează în mare — în opoziţie cu conştiinţa mitică, percepţie a imediatului — ca autoritate a medierii. Pentru primitiv, cuvântul, numele, coincide cu fiinţa; gestul, aproape fiecare gest, înseamnă rit. Religia presupune, dimpotrivă, o reluare intelectuală a faptului mitic. Ea instituie ordine, ea constituie un univers al discursului în alinierea gândirii. Ea delimitează în mod strict sacrul de profan şi sistematizează raporturile dintre ele. Ea distribuie sacrul între personalităţile divine şi le împarte acestora diferitele funcţiuni ale divinităţii. Ea organizează serviciul divin printre oameni într-o manieră ierarhică şi raţională.

Prin urmare, în toate acestea, comportamentul categorial tinde să prevaleze asupra experienţei propriu-zise a numinosului. Universul religiei este un univers al distanţării şi al unităţii pierdute, medierea neavând decât intenţia de a restitui prin mijloace discursive integritatea originară. Fapt pe care-l manifestă foarte clar noţiunile de simbol sau de sacrament, atât de importante în religiile superioare. Simbolismul presupune într-adevăr desprinderea fiinţei de sens; în orice mod ar fi afirmat, simbolul nu e niciodată altceva decât un semn. Realismul însuşi al simbolului presupune o întreagă dogmatică. Prezenţa „reală" euharistică în catolicism este, de exemplu, cu totul diferită de participarea mitică a primitivului în cursul desfăşurării ospăţului totemic. Consumarea totemului este efectivă şi lipsită de probleme. Sacramentul euharistiei presupune, chiar dacă nu este interpretat simbolic, un întreg univers al discursului conceptual. Doctrina catolică a transsubstanţierii concreti-

zează o logică de inspirație aristotelică pentru a justifica rațional un eveniment calificat totuși, pe de altă parte, drept „mister". Această sistematizare poate fi observată în constituirea mitologiilor organizate, atunci când liturghiile și ritualurile dispersate și uneori contradictorii sunt grupate de specialiști, care se vor strădui să ordoneze, de exemplu, Olimpul clasic. Raționalizarea echivalează cu o degradare certă a sentimentului religios propriu-zis: acesta este momentul în care mitul devine materie primă pentru literatură, supus din ce în ce mai mult inițiativei umane. Funcția fabulatorie se emancipează față de ontologie și ia avânt ca romanțare a imaginarului.

Aceeași nevoie de unitate justifică trecerea de la politeism la monoteism, așa cum se realizează ea, de exemplu, în religia evreilor. Iar revoluția creștinismului pune pe deplin în lumină trecerea de la credința imediată — aceea a discipolilor lui Cristos și a evangheliștilor — la elaborarea rațională, operă a teologiei care se anunță deja în epistolele Sfântului Pavel. Pavel este primul teolog al creștinismului, un teolog genial care, pentru a justifica, a apăra și a promova biserica, constituie o doctrină — cu alte cuvinte, mobilizează rațiunea în slujba credinței.

E dificil însă să se țină seama de rațiune. Evoluția teologiei se prezintă în fapt ca reducere progresivă a elementului numinos, a realității mitice în folosul elementului discursiv. Îmbinarea paradoxală de creștinism și aristotelism, capodoperă a lui Toma d'Aquino, conferă religiei o arhitectură capabilă a înfrunta veacurile, de care creștinismul este marcat până în ziua de azi. Totul este limpede, totul este obiect al unei demonstrații riguroase, de la însăși existența lui Dumnezeu până la relațiile între manifestările Trinității. Intelectualismul tomist culminează într-o logică a transcendenței. Simplei profesiuni de credință a discipolilor imediați ai lui Isus i se substituie o metafizică a religiei. Supranaturalul însuși este supus printr-o ontologie abstractă.

Se dă, așadar, o luptă între elementul supranatural — adică elementul mitic, al religiei — și elementul rațional. Supranaturalul se impune experienței umane ca o necesitate de fapt. *Credeul* creștin condensează în câteva formule succinte întregul eveniment al întrupării. Sub guvernarea lui Pilat, Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, a coborât printre oameni... A fost răstignit... A murit... A treia zi a înviat din nou... Această înșiruire de afirmații precise se sustrage oricărei verificări logice sau raționale, inclusiv celei epistemo-

logice a istoriei. Căci istoricul ar putea să demonstreze la nevoie, cu certitudine istorică — aproximativă deci —, că un profet din Iudeea s-a pretins în vremea respectivă Fiu al lui Dumnezeu şi că a fost condamnat la moarte. Dar nu istoricului îi revine să confirme sau să infirme filiaţia divină a lui Isus. În istoria scrisă de istorici nu există nici un fiu al lui Dumnezeu.

Ceea ce este obiect al credinţei se afirmă aşadar raţiunii într-o formă eterogenă. De aceea se vorbeşte, în acest caz, despre *revelaţie*. Căci ceea ce a fost revelat nu ar putea fi cunoscut prin alte mijloace. E o evidenţă brutală ce se sustrage tuturor criteriilor logice de validitate. Revelaţia este o întâmplare, o favoare oferită de suveranitatea lui Dumnezeu. De aceea, putem identifica elementul revelat cu elementul mitic, înţelegând prin aceasta că ne găsim la nivelul misterului, al participării, şi nu la cel al cunoaşterii discursive. Or, e limpede că intelectualismul victorios se va lovi de acest nucleu ireductibil al revelaţiei. El va fi împins de o necesitate internă să refuleze pe cât posibil starea de fapt care i se împotriveşte. După cum am văzut, teologia exprimă, în chiar interiorul creştinismului, această intenţie reductoare. Ea lasă în seama revelaţiei aspectul material al mitului, dar tinde să ia asupra ei funcţia structurală a acestuia. Norma teologică, pusă în forma raţională a datului revelat, ia înfăţişarea de *dogmă*. Aşa cum bine sesizase Henri Hubert, „dogma se apropie mai întâi de mit, iar apoi îl înlocuieşte. Ea este la început un mit în stare frustă, în formă de Crez, iar apoi o idee generală. La drept vorbind, gândirea religioasă îşi însuşeşte, rând pe rând, toate modurile de raţionament şi de exprimare cu care se îmbogăţeşte omenirea"[1]. În această trecere continuă de la mit la dogmă, cel care pierde teren este întotdeauna mitul.

Sub influenţa doctorilor Bisericii, creştinismul tinde astfel să devină o biserică a docţilor. Cantitatea de ştiinţă teologică sporeşte şi se sistematizează fără încetare de-a lungul vremii. Ameninţarea schismelor şi a ereziilor acţionează permanent în sensul unei întăriri a logicii şi al unei precizii crescânde a definiţiilor. În loc de a rămâne o simplă lămurire a credinţei, doctrina tinde să câştige supremaţia. Ea sfârşeşte prin a se prezenta în perspectiva superbelor tratate de teologie sistematică sau a celor mai moderne cate-

[1] Hubert, Introducere la *Manuel d'Histoire des religions* al lui Chantepie de la Saussaye, p. XLIV.

hisme, ca un gigantic sistem ipotetico-deductiv. Ipotezele inițiale, conținutul postulatelor de la care se pornește corespund faptului Revelației, elementului mitic. Ordonarea deductivă reprezintă triumful rațiunii. În fapt, validitatea tehnică a deducțiilor îl interesează pe teolog mai mult decât intervenția mitică, simplul mesaj evanghelic de care totuși nu se poate lipsi și pe care trebuie să-l accepte ca atare.

Dacă însă raționalismul teologului este astfel, în final, ținut în șah de exigența canonică a revelației, filosoful poate, în schimb, să se supună mai radical exigenței normei inteligibile. Rezultatul este întotdeauna același: rațiunea reduce și mistuie Revelația. Această aservire a faptului mitic se realizează în mod continuu prin trecerea de la teologia revelată la teologia naturală, apoi la cea rațională, așa cum poate fi ea remarcată în gândirea unui Spinoza în al său *Tractatus theologico-politicus*, sau la Kant, în *Religia în limitele simplei rațiuni*. Sciziunea revelației, caracterul său de eveniment, de fapt istoric brut nu pot fi efectiv justificate decât dacă evenimentul apare în final ca o anticipare, un simbol al rațiunii, pe măsura posibilităților mentale ale celor săraci cu duhul. Revelația ia valoarea unui mijloc educativ utilizat de o Providență rațională; ea este un soi de șiretlic al rațiunii în slujba umanității. Isus îl definește cu anticipație pe înțeleptul spinozian; el este, după Kant, „personificarea principiului pozitiv". Astfel este redus scandalul întrupării. Credința nu este decât o rațiune mai puțin limpezită, dar care poartă deja în sine făgăduința adevărului rațional.

Se restabilește atunci continuitatea între supranatural și natură, între mit și reflecție. Imediatul și mediatul îi datorează supunere rațiunii. Și totuși, trebuie ca religia astfel demitizată să aibă o funcțiune. Conținutului mitic al legii i se substituie un conținut practic. Religia se transformă în morală. „Morala — scrie raționalistul Alain — reprezintă fără îndoială adevărul religiei, ceea ce nu e puțin lucru."[1] Aceasta presupune o denaturare completă a sensului originar al sacrului. Sacrul primitiv se situează dincolo de bine și de rău. Până și în marile religii monoteiste, puritatea rituală rămâne distinctă de onestitatea morală. Justiția lui Dumnezeu nu coincide cu cea a oamenilor. Credința reprezintă o dimensiune supranaturală în raport cu morala umană, ale cărei perspective le răstoarnă. Nesfârșitele polemici în jurul predestinării și neverosi-

[1] *Préliminaires à la Mythologie*, Hartmann, 1943, p. 78.

milele subtilități dialectice prilejuite de aceasta stau mărturie, în chiar interiorul teologiei, în legătură cu un punct deosebit de nevralgic. Filosofia rațională nu poate admite în nici un chip un Dumnezeu al grației pure și al reprobării gratuite. Ea face din Dumnezeu autorul și chezașul moralei — cu alte cuvinte îl supune acelei legi al cărei agent de execuție este el însuși. Dumnezeul răsplătitor și răzbunător al lui Kant, postulat al rațiunii practice, asigură funcțiile de jandarm și de judecător. El e atât de neînsemnat în fața disciplinei al cărei *deus ex machina* a devenit, încât și-a pierdut întreaga personalitate proprie și întregul contur.

Religia este readusă astfel din cer pe pământ. Îndatoririle care decurgeau din relația personală a credinciosului cu Dumnezeul revelat și manifestau în mod clar exigența rituală a sacrului cedează locul îndatoririlor față de oameni. În gândirea lui Kant, reflectând aici starea de spirit a Iluminismului, moștenită de protestantismul liberal, îndatoririle față de oameni reprezintă veritabila datorie față de un Dumnezeu care nu pretinde mai mult, care nu cere nimic pentru sine. Echilibrul ontologic al credinciosului în raport cu sacrul face loc unui echilibru în relațiile cu ceilalți în sânul societății. Valoarea morală, intenția morală absorb sensul sacrului. De la Kant datează ideea modernă a valorii sacre a persoanei umane, vădind această interiorizare a transcendenței. Persoana atrage „respectul", reziduu kantian al devoțiunii. În prelungirea anumitor puncte de vedere ale lui Spinoza, Kant substituie escatologiei transcendente a Împărăției lui Dumnezeu perspectiva unei epoci a sfârșitului, care va interveni în prelungirea istoriei și ca un scop al acesteia, prin instituirea unei Societăți a națiunilor civilizate, hărăzită păcii eterne sub semnul rațiunii. Asemeni multora dintre contemporanii săi, Kant a urmărit pasionat începuturile Revoluției franceze, pentru că recunoștea în ea evenimentul și instaurarea adevărului în timp, sărbătoarea rațiunii celebrată de întreaga umanitate.

În elaborarea religiei rațiunii, universalitatea trece cu siguranță înaintea personalității. Teologia rațională face din Dumnezeu chezașul adevărului la nivel teoretic și la nivel practic. El nu mai este, începând cu Kant, decât unul din postulatele originare ale sistemului ipotetico-deductiv al universului discursului rațional. Într-un stadiu ulterior se dovedește că, dacă Dumnezeu s-a aliniat rațiunii, rațiunea însăși este Dumnezeu. Se trece astfel de la Dumnezeul Persoană la Dumnezeul Rațiune, Dumnezeul Persoană fiind subordonat legii inteligibile, oarecum în același mod în care zeii

greci sunt supuși *moirei*. Dar Dumnezeul care e rațiunea nu mai e persoană. Revelația nu mai este necesară, nici măcar din punct de vedere pedagogic, pentru spiritul deplin luminat. Mitul nu era decât mistificare, antropocentrism. Universul inteligibil, cerul ideilor este luminat de sursa unică și perfectă a dinamismului rațional, iar morala apare ca un câmp de expansiune a legii universalității, așa cum se afirmă ea în exigența impersonală a imperativului categoric.

Această ultimă etapă este depășită de idealismul intelectualist, care-l eliberează în sfârșit pe Dumnezeul filosofilor și savanților de orice referire la Dumnezeul revelației creștine. Chiar dacă încă e desemnat tot ca Dumnezeu, Dumnezeul rațional nu mai este de fapt decât o ființă rațională. Sau, mai curând, el este ființa însăși a rațiunii, înțeleasă de acum nu în transcendența, ci în imanența sa. Dumnezeu devine numele mișcării care animă și justifică în strădania ei orice gândire adevărată. Această teologie a rațiunii — pe care tradiția filosofică o anticipă de multe ori, mai ales de la Descartes încoace — este foarte clar definită la Jules Lagneau. „În orice gândire există un absolut"[1], notează el în lecțiile sale despre *Existența lui Dumnezeu*. Ontologia participării mitice sau a revelației transistorice este deci înlocuită printr-o ontologie rațională. Organul religiei este reflecția: „Problema existenței lui Dumnezeu este aceea a valorii absolute a gândirii"[2]. Și, reluând dovada carteziană prin ideea de perfecțiune, Lagneau afirma că „fondul acestei dovezi consta în recunoașterea valorii rațiunii[3]. Practica religioasă se transformă în actul moral al credinței în care afirmăm, din perspectiva kantiană, sensul rațiunii, facultate a universalului. Întâlnirea cu Dumnezeu se reduce la conștiința imanenței în noi a rațiunii: „Nu putem ajunge la Dumnezeu decât creându-l în noi ..."[4], adică prin exercitarea acțiunii morale conform existenței rațiunii.

Léon Brunschvicg pare a merge, și în această privință, până la limita însăși a idealismului intelectualist. El purcede la demitizare, la dezincarnarea totală a experienței religioase. La începutul lucrării sale, purtând titlul semnificativ *Rațiunea și Religia*, el afirmă:

[1] Lagneau, *De l'Existence de Dieu, în Célèbres Leçons et Fragments*, P.U.F., 1950, p. 296.
[2] *Ibid.*, p. 297.
[3] *Ibid.*, p. 308.
[4] *Ibid.*, p. 309.

„Raţiunii adevărate, aşa cum este ea revelată de progresul cunoaşterii ştiinţifice, îi revine sarcina de a ajunge până la religia adevărată, aşa cum se prezintă ea reflecţiei filosofului, ca o funcţie a spiritului ce se dezvoltă conform normelor capabile să asigure unitatea şi integritatea conştiinţei"[1]. Acesta e motivul pentru care matematica rămâne, şi în acest domeniu, singurul cod al adevărului: „Spiritualitatea experienţei religioase nu este pe deplin înţeleasă, nu este menţinută speculativ şi tradusă în puritatea sa decât dacă am ştiut să interpretăm mai întâi spiritualitatea experienţei matematice"[2].

Triumful Dumnezeului matematicienilor îl descalifică astfel total pe Dumnezeul revelaţiei. Dumnezeu este cu atât mai mult Dumnezeu cu cât se sustrage oricărei calificări concrete şi încetează a fi recreat de către mit după asemănarea omului. „Cum se poate pretinde — se revoltă Brunschvicg — că Dumnezeul cu nume propriu al unei religii universaliste este cu adevărat Dumnezeu, de vreme ce scandalul constă tocmai în faptul că există mai multe religii universaliste? Să fie oare această idee de Dumnezeu cu nume propriu — botezat adică de om —, de Dumnezeu limitat la un teritoriu geografic şi născut în împrejurări istorice, o idee într-adevăr mai bogată?"[3] Brunschvicg nu va înceta să protesteze împotriva „acestui mod de a deprecia şi de a limita divinitatea până la orizontul meschin al personalităţii umane"[4]. Iar religia, aşa cum o înţelege el, va consta în a lupta împotriva antropomorfismului religiilor, atâta timp cât acestea îşi vor permite fie şi cea mai mică sciziune între ele şi intelect şi vor accepta fie şi cea mai mică neclaritate, cel mai neînsemnat coeficient de umanitate. „Dacă religiile s-au născut din om — mai scrie el — ele trebuie să-l schimbe

---

[1] Léon Brunschvicg, *La Raison et la Religion*, Alcan, 1939, p. 1.

[2] *La querelle de l'Athéisme. Bulletin de la Société française de Philosophie*, pp. 79—80. Cf. acest text uimitor din *La Raison et la Religion*, p. 73: „Pe cât era de plauzibilă îndepărtarea sfintei Tereza de Avila sau a sfântului Ioan pentru o raţiune deductivă şi formală, cum era cea scolastică, pe atât de justificată va fi încrederea într-o raţiune tolerantă şi constitutivă a progresului, precum cea carteziană". Ne putem întreba dacă trebuie să înţelegem de aici că cei doi mistici, veniţi după Descartes, au fost raţionalişti...

[3] *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1930, p. 33.

[4] *La Raison et la Religion*, p. 21.

pe Dumnezeul lui *homo faber* — Dumnezeul făurit de inteligența utilitară, instrument vital, minciună vitală sau cel puțin iluzie sistematică — cu Dumnezeul lui *homo sapiens*, întrezărit de rațiunea dezinteresată și care nu poate proiecta asupra bucuriei de a înțelege și de a iubi nici o umbră amenințând să-i restrângă speranța și să-i limiteze orizontul"[1].

Teologia rațională apare deci, în cele din urmă, ca o promovare teologică a rațiunii. Dumnezeul care n-ar putea avea nume propriu primește unul prin transformarea inițialei de la cuvântul rațiune în majusculă. Această înălțare aduce rațiunea la rangul unei puteri superioare. Ea o promovează din stadiul de gândire gândită la acela de gândire gânditoare absolută, care o întemeiază. „Omul participă la divinitate — afirma Brunschvicg — în calitate de *particeps rationis*"[2]. Noua Alianță a omului cu Rațiunea echivalează, din perspectiva unei escatologii intelectuale, cu o făgăduință de acoperire a distanței ce separă încă rațiunea militantă de biruința ei viitoare.

[1] *Ibid.*, p. 263.

[2] *Progrès de la Conscience...*, p. 796.

IX. BIRUINȚA RAȚIUNII

Se conturează astfel un fel de progres continuu, pornind de la apariția conștiinței raționale până la instaurarea autorității sale depline. Norma-principiu al judecății, făuritoare de luciditate, conturează deopotrivă structurile dominante ale sufletului omenesc și configurațiile universului. Ea este cheia oricărei realități. Omul se afirmă ca spirit, dinamism rațional, rațiune în intenție. Universul se oferă abordărilor științei ca rațiune în expansiune, totul reducându-se la descifrarea corelațiilor intrinseci. În fine, Dumnezeu este identificat cu Rațiunea infinită, cu codul totalitar al ființării, justificare ultimă, într-un anume fel, a armoniei prestabilite dintre eu și univers, între rațiunea care întemeiază natura și rațiunea modelată de natură.

Pentru un intelectualism consecvent, măsura tuturor lucrurilor este așadar judecata rațională. Aceasta fusese gândirea secolului al XVIII-lea în epoca Luminilor, gândirea lui Fontenelle, a lui Voltaire și a enciclopediștilor, până și gândirea lui Kant, care se înscrie în această linie și declară categoric în *Ce este orientarea în gândire?:* „A gândi prin sine înseamnă a căuta singur — adică în propria rațiune — suprema piatră de încercare a adevărului; iar a gândi întotdeauna prin sine este starea omului luminat *(die Aufklärung)*"[1]. Pozitivismul secolului al XIX-lea avea să regăsească, dincolo de reacția romantică, aceeași inspirație, întărită și mai mult de prodigioasa dezvoltare a științelor și tehnicii. Scientismul este un soi de reîncarnare a Iluminismului, a cărui îndrăzneală este mult sporită de conștiința exactă a posibilităților tot mai mari oferite omului modern. Marele savant Marcelin Berthelot putea afirma în 1905 că Știința „pretinde astăzi deopotrivă conducerea

[1] Trad. Tissot, apud *Mélanges de Logique*, Paris, 1862, p. 365, nota.

materială și pe cea morală a societăților. Sub impulsul său, civilizația modernă înaintează cu pași din ce în ce mai repezi"[1].

În această perspectivă de un optimism robust, știința preia comanda evoluției umane. Întâietatea sa coincide cu cea a rațiunii, căci rațiunea luminată nu este decât conștiința științei. Astfel încât Brunschvicg ajunge din nou, dincolo de cuceririle științifice și tehnice ale secolului al XIX-lea, la afirmația lui Kant: „Eu nu trebuie să demonstrez că filosofia — în măsura în care ea se străduiește să evite prejudecățile și pripeala — are drept instrument rațiunea. Pe lângă faptul că materializează spiritul presupunându-l divizat ca un corp, cei care inventează o altă „facultate" decât rațiunea pentru a se justifica împotriva rațiunii își mărturisesc fără voie neputința de a se justifica în fața propriei lor judecăți"[2].

S-a produs, așadar, un soi de răsturnare. Gândirea discursivă a intervenit mai întâi ca un instrument de mediere, sporind influența spiritului asupra lucrurilor. Apoi, comportamentul categorial, care nu era decât un mijloc, s-a afirmat ca un scop în sine. El a rupt subordonarea sa față de mit, pe care trebuia în primul rând să-l elucideze, și a făcut critica lui, iar această cenzură a dus la o refulare sistematică. În final, ceea ce a rămas ireductibil în conștiința mitică a fost blamat și respins, ca un refugiu al ignoranței. André Lalande afirma cu o precizie semnificativă într-o lucrare a sa: „Scolasticii spuneau pe bună dreptate că nu trebuie discutat *adversus negantem principia;* iată soluția cea mai bună: nu trebuie raționat decât cu oamenii care cred în rațiune. Caracteristica acesteia este de a reprezenta dreptul comun al spiritelor (. . .). Afirmarea rațiunii ca existență ideală a unei identități virtuale și concepută ca o limită matematică este un fel de decizie primordială ce constituie societatea spiritelor și pe care nu o putem respinge fără a ne anula pe noi înșine ca ființe gânditoare"[3].

Susținătorul mitului trebuie pus, deci, în carantină. El se exclude singur din societatea spiritelor luminate. Și totuși rațiunea — unificând în avantajul ei universul discursului — trebuie să dea, retrospectiv, un sens și o justificare cunoașterii mitice. Aceasta nu

[1] Berthelot, *Science et Libre Pensée*, 1905, p. 405.

[2] Brunschvicg, *Religion et Philosophie*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1935, p. 2.

[3] Lalande, *Lectures sur la Philosophie des Sciences*, ed. a 11-a, Hachette, 1932, pp. 337—338.

e supusă greşelii decât o dată cu afirmarea legii raţiunii. De unde o interpretare a mitului care îl plasează în perspectiva monismului intelectualist.

Aufklärung-ul va avea mai întâi tendinţa de a vedea în mit doar o pură mistificare. În Franţa, Fontenelle şi Bayle vor insista încă de la sfârşitul secolului al XVII-lea asupra acestui lucru, primul în *Istoria Oracolelor (1687)*, cel de-al doilea în marele său *Dicţionar istoric şi critic*. Exegeza fabulelor şi oracolelor la antici, studiul minunilor şi al miracolelor stau aici în slujba unei polemici neloiale îndreptate împotriva creştinismului. În mare, miturile apar ca nişte născociri ale preoţilor, care exploatează în scopuri interesate credulitatea publică. Înşelătorie din partea unora, prostie din partea altora, mitul nu este decât iluzie totală, care se risipeşte în lumina raţiunii.

Anumiţi gânditori din *Aufklärung* aveau totuşi să revină asupra acestei viziuni oarecum simpliste a lucrurilor şi să admită cunoaşterii mitice şi religioase o valoare de adevăr. În tratatul său despre *Educaţia speciei umane* (1780), Lessing schiţează o doctrină evolutivă care salvează, într-o oarecare măsură, conţinutul pozitiv al conştiinţei mitice: „Revelaţia — scrie el — înseamnă pentru specia umană ceea ce educaţia este pentru individ"[1]. Lessing restabileşte astfel o concordanţă între revelaţie şi raţiune: „Revelaţia nu aduce oamenilor nici un lucru pe care raţiunea lăsată de capul ei nu l-ar fi putut găsi, dar prin acest mijloc umanitatea a primit şi continuă să primească învăţătura adevărurilor esenţiale mai devreme decât ar fi putut s-o primească prin ea însăşi"[2]. Această doctrină, formulată în intenţia de a salva esenţialul din mesajul creştin, poate fi aplicată în general cunoaşterii mitice în ansamblul său. Mitul nu este decât o parabolă a raţiunii, o punere în formă fără conţinut propriu. El ţine deci de pedagogie sau de epistemologie, însă nu de ontologie. Intelectul recuperează astfel mitul, înlăturându-l însă. În fapt, raţiunea trebuie să fie mereu în gardă: ispita mitului reprezintă pentru om o fascinaţie primejdioasă. El este un mijloc simplu de a avea dreptate prin excluderea raţiunii, prin autorizarea celor mai rele excese. În tratatul său *Despre originea fabulelor* — una dintre primele încercări de etnologie sau de mito-

[1] Lessing, *L'Education du genre humain*, § 1, trad. Grapin, Aubier, 1946, p. 91.

[2] *Ibid.*, § 4.

logie comparată — Fontenelle scria deja: „Oamenii se aseamănă atât de mult, încât nu există un popor ale cărui prostii să nu ne facă să tremurăm".

În definitiv, interpretarea intelectualistă a mitului nu a variat de la Fontenelle și Lessing. Gânditorii cei mai moderni repetă același lucru. După Paul Valéry, reducerea miturilor este una dintre funcțiunile dominante ale intelectului: „Ceea ce piere prin ceva mai multă precizie este un mit. Sub rigoarea privirii și sub atacurile multiplicate și convergente ale problemelor și întrebărilor categorice cu care spiritul treaz se înarmează din toate părțile veți vedea miturile stingându-se, iar fauna lucrurilor vagi și a ideilor sărăcind la nesfârșit"[1]. Din aceeași perspectivă, Alain a propus o explicație genetică pentru formarea miturilor, pe care le consideră caracteristici ale mentalității infantile. Condiția copilului este, în întregime, una de pasivitate și de dependență în raport cu mediul. Miturile sunt de ordinul basmelor. Or, „aceste basme, aproape identice în toate țările, nu fac decât să traducă situația copilului, care la început nu poate să deschidă ușa și nici chiar să umble, care — într-un cuvânt — posedă o viziune asupra lucrurilor cu mult înainte de a fi în măsură să le schimbe prin muncă"[2]. „Totul este o fantasmă pentru cel care obține ceva fără să muncească"[3]. În virtutea acestui principiu, Alain va explica miturile și religia burghezului prin faptul că acesta nu lucrează cu mâna lui, trăind din munca altora. Cea care permite așadar depășirea stadiului mitologic nu e atât reflecția, cât activitatea tehnică, făuritoare a unei certitudini pe măsura realităților efective și a posibilităților autentice: „Întreaga înțelepciune constă în a refuza viziunile și a ne oferi, cum vrem și atât cât vrem, prin mișcarea membrelor active și mai ales a mâinilor, cunoștințele pe care le căutăm"[4].

Explicația este ispititoare. Ne-am putea întreba însă de ce popoarele primitive, care-și câștigă întreaga subzistență prin munca manuală, rămân pradă infantilismului conștiinței mitice, și de ce populațiile agrare și-au păstrat atâta vreme vechea credință. Pe de altă parte, o viziune atât de pueril de ireală asupra universului

[1] Valéry, *Petite Lettre sur les Mythes*, în *Variété II*, N.R.F., 1930, pp. 249—250.

[2] Alain, *Préliminaires à la Mythologie*, Hartmann, 1943, p. 96.

[3] *Ibid.*, p. 21.

[4] *Ibid.*, pp. 13—14.

trebuia să se dovedească cu totul falsă. Or, regăsind la rândul său a doua atitudine a *Aufklärung*-ului, Alain preconizează o anchetă care să descopere „substanţa raţională" a miturilor. „E uşor să masacrezi imaginile, aşa cum au făcut-o protestanţii. E mai înţelept să salvezi decât să masacrezi."[1] Există un drum care duce de la superstiţie la raţiune; cu alte cuvinte, mitul nu mai este considerat ca o pură aberaţie, ci, cod al omului, devine revelator al unei anumite înţelepciuni pe care Alain o descoperă în Evanghelie, ca şi la Platon.

Atitudinea lui Alain este aici mai nuanţată decât cea a lui Brunschwicg, care refuză compromisul şi respinge în bloc afirmarea mitului. El nu ezită să denunţe „exemplul negativ" dat de Platon: „În contradicţie cu austeritatea sinceră, cu scrupulozitatea metodică ce-i caracterizau, se spune, învăţătura orală, opera literară a lui Platon oferă un spaţiu considerabil imaginaţiei mitice, şi asta încă de la sfârşitul acelui dialog despre *Republică*, în care ea fusese condamnată în termeni categorici. Mai mult încă, *Timeu* recurge în întregime la subterfugiul mitului pentru a compensa deficienţele sistemului fizic. Acest regres al progresului gândirii înspre autoritatea unei tradiţii sau — cum se spune astăzi — al dinamicului înspre static, nu reprezintă oare tocmai acea păcătuire faţă de spirit pe care eram în drept să le-o reproşăm gânditorilor pitagoreici?"

Păcătuirea faţă de spirit este singura care nu poate fi iertată. Intelectualismul îndrăzneţ şi consecvent al lui Brunschwicg nu ezită să-l hărăzească pe Platon infernului filosofic. E adevărat că Platon şi-ar găsi acolo o tovărăşie bună, de vreme ce Descartes, Kant, Hegel, Fichte, Biran figurează şi ei printre mulţi alţii, pe lista celor damnaţi pentru vina de a nu fi împins până la limita extremă lepădarea de mit şi afirmarea imperialismului raţiunii[2]. Indiferent de aceste certuri inchizitoriale, epoca conştiinţei reflexive face mitul să cadă în dizgraţie. Epoca pozitivă şterge vestigiile epocii teologice şi ale celei metafizice. În acelaşi mod, la Levy-Brühl, gândirea prelogică avea să cedeze locul gândirii raţionale, care moştenea dreptul exclusiv de a defini certitudinea valabilă. Ceea ce putea să subziste din conştiinţa mitică la omul modern nu era de altfel decât fabu-

[1] *Ibid.*, p. 144.

[2] Brunschvicg, *Héritage de Mots, héritage d'idées*, P.U.F., 1945, p. 58.

lație și descărcare, o gândire aberantă, descalificată în însuși principiul său.

Rațiunea biruitoare își asumă sarcina de a substitui universului trăit, cu incoerența sa, cu capacitatea lui sensibilă și colorația sa pasională, un univers inteligibil al discursului. Realul trebuie, în toate domeniile sale, să facă loc adevărului. Demitizarea aduce cu sine nu numai dizgrația fabulațiilor imaginative, ci și respingerea afectivității, ca și o neîncredere sistematică față de sensibil. Spiritul nu poate găsi sprijin decât în spirit. Cu alte cuvinte, intelectualismul își impune sarcina de a pune la punct o ontologie fără presupoziții, un adevăr care să nu fie decât un adevăr în sine și nu al altui lucru, consacrând biruința formei. Strădania lui Kant în sensul unei metafizici „care se va putea prezenta ca știință" își găsește astfel o prelungire naturală în matematismul lui Brunschwicg, la care știința însăși e cea care se prezintă ca metafizică.

Se dovedește atunci că reziduul unei asemenea ontologii este considerabil. Universul, acest univers în care ne naștem și murim, e doar o iluzie. Există întrebări care nu trebuie puse, pentru că ele nu au sens rezonabil din moment ce se admite primatul actului reflexiv. Un studiu remarcabil al lui Georges Siméon demonstrează riguros că nașterea și moartea sunt lipsite în sine de adevăr, în măsura în care ele sunt străine de intelect. „Dacă (...) ne dăm seama de faptul că orice existență este o judecată existențială sau, într-o formulă mai curentă, că gândirea este măsura exactă a ființei, nu mai putem spune atunci că spiritul este *în* univers de vreme ce, dimpotrivă, și cu condiția să acordăm acestei propoziții un sens exclusiv logic, universul însuși este cel care se află *în* spirit."[1]

„Sensul exclusiv logic" se impune aici în locul sensului existențial. Spiritul în acțiune este cel care creează universul. El nu ar putea depinde, așadar, de univers. În consecință, spiritul — care este de ordinul eternului — rămâne străin de naștere și de moarte, ele neputând să-l privească: „noi ne gândim nașterea și moartea, dar nu le trăim; nu trăim decât eternul, actul care gândește, cu timpul, începutul și sfârșitul"[2]. „Nașterea înseamnă trecerea logică de la act la conștiință și la timp; moartea — trecerea de la timp și conștiință la act. A se naște și a muri sunt deci moduri de a se

[1] *La Raison et La Religion*, p. 259.

[2] Georges Siméon, *La Naissance et la Mort*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1920, p. 504.

gândi pe sine, dar nu și moduri de ființare. Actul este singurul mod de ființare, iar el nu se lasă gândit, fiind — în clipa în care ni se pare că-l percepem — tocmai ceea ce gândește"[1].

Primatul logicii asupra existenței nu ar putea fi afirmat cu mai multă luciditate. Logica este măsura ființării, iar nașterea și moartea nu au altă semnificație decât aceea a unei operațiuni logice. Experiența morții, care joacă un rol atât de important în mitologii și religii, nu poate fi luată în considerare decât de „metafizica naivă a bunului simț". Adevărul universului nu este un univers. El se află altundeva și altcumva. Se pare deci că suntem obligați să alegem între două înstrăinări: înstrăinarea adevărului de real sau aceea a realului de adevăr. Filosoful intelectualist seamănă întotdeauna puțin cu Peter Schlemihl, omul care și-a pierdut umbra și, lipsit de lestul său ontologic, e condamnat să rătăcească, fără un domiciliu fix, într-o lume în care nu va putea niciodată să prindă rădăcini. Raționalismul biruitor va ajunge la o filosofie a dublului: spiritul este dublul ființei umane, după cum și universul inteligibil este dublul mai autentic al universului real.

O filosofie a dublului este însă, în mod necesar, o filosofie a emigrării și a conștiinței încărcate. Ea trebuie să rămână pierdută în nostalgia unității pierdute, osândită la a se întreba fără încetare dacă nu a dat vrabia din mână pentru cioara de pe gard. De aceea, imaginea lui Peter Schlemihl intervine aici în ultimă analiză pentru a semnala ultima rezistență a mitului față de intelect. Rațiunea a îndepărtat mitul. Ea nu poate împiedica însă reîntoarcerea celui respins, care pune din nou totul în discuție.

[1] *Ibid.*, p. 510.

PARTEA A III-A

CONȘTIINȚA EXISTENȚIALĂ

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I. ÎNTOARCEREA CONȘTIINȚEI MITICE REFULATE

Izgonirea mitului nu este deci definitivă. Conform unui dinamism frecvent în viața mentală, pe care psihanaliza îl ilustrează cu numeroase exemple, elementul cenzurat revine ca o remuşcare, cu atât mai insistent cu cât a fost mai mare energia depusă pentru a-l respinge. Nici măcar succesele științei nu ne pot înșela în privința incapacității sale de a satisface pe deplin nevoia spirituală a omului. Cu alte cuvinte, schema care presupune o trecere continuă de la o stare a gândirii la alta, conform formulei lui Comte, sau un progres al epocilor inteligenței, în maniera lui Brunschvicg sau a scientismului secolului al XIX-lea, se loveşte de o rezistență de neînvins din partea realului, sau mai degrabă de un refuz.

Mărturia cea mai clară a acestei rezistențe a conștiinței mitice o putem afla în chiar dezvoltarea gândirii lui Lucien Lévy-Brühl. Într-un anume sens, seria lucrărilor celebre ale lui Lucien Lévy-Brühl constituie o încercare de a verifica, la nivelul faptelor, legea celor trei stări a lui Auguste Comte, bazându-se pe metoda sociologică definită de Durkheim pentru studiul realității umane.

Dar pozitivismul lui Lucien Lévy-Brühl se voia a fi mai consecvent decât al celor care l-au inspirat. Se știe că Auguste Comte a sfârșit prin a inversa demersul filosofiei istoriei, devenind profetul unei teocrații fondate pe un sistem de mituri. Există de altfel la Durkheim un dogmatism care amintește de sociocrația comtiană. Conștiința colectivă este norma oricărei valori. Durkheim nu vede nici o ruptură între conștiința mitică și conștiința reflexivă a omului modern, bazată pe logică și știință. Obiectivitatea nu vine de la știință, ci, întotdeauna, de la validarea transcendentă a realității. „Conceptele, scrie Durkheim, chiar atunci când sunt construite după toate regulile științei, sunt departe de a-și baza autoritatea numai pe valoarea lor obiectivă (...). Dacă astăzi e de ajuns, în general, ca ele

să poarte ștampila științei pentru a dobândi un fel de credit privilegiat, e pentru că avem o încredere absolută în știință. Dar această încredere nu diferă fundamental de credința religioasă (...). Totul în viața socială, chiar și știința se bazează pe opinia publică (...). Tocmai opinia publică îi dă științei forța necesară pentru a acționa asupra aceleiași opinii publice"[1]. Astfel, interpretarea lui Durkheim admite o omogenitate profundă între conștiința primitivă și conștiința pozitivă. „Logica noastră, spune el în mod explicit, s-a născut din această logică. Explicațiile științei contemporane au premise mai sigure de a fi obiective, pentru că sunt mai metodice, pentru că se bazează pe observații mai sever controlate, dar ele nu diferă, ca natură, de cele care satisfac gândirea primitivă (...). Între logica gândirii religioase și logica gândirii științifice nu există o prăpastie. Și una și cealaltă sunt făcute din aceleași elemente esențiale, dar inegal și diferit dezvoltate."[2]

Inspirația lui Lévy-Brühl, la începutul marelui său proiect de a elucida mentalitatea primitivă, era diferită. Ea presupunea o întrerupere a continuității dintre conștiința mitică și conștiința pozitivă. Conștiința pozitivă, conform normelor științei, nu e supusă robiei reprezentărilor colective. Ea întemeiază o nouă comunitate a spiritelor, a cărei universalitate trebuie să facă să izbucnească într-o zi particularismele locale și egoismele lor. Nu norma socială fundamentează adevărul, ci adevărul rațional și pozitiv care e singurul capabil de a justifica și autoriza normele sociale într-o civilizație luminată. În această privință, gândirea lui Lévy-Brühl este destul de aproape de cea a lui Brunschvicg. Așa se explică faptul că Brunschvicg, evocând precedentele întâlnite la Fontenelle, Hume și Voltaire, îl opune pe Lévy-Brühl lui Durkheim, atribuindu-i celui dintâi meritul „trecerii decisive" „de la sociologia dogmatică a lui *homo credulus* la sociologia critică a lui *homo sapiens*"[3].

Demersul lucrărilor lui Lévy-Brühl nu era făcut să satisfacă intelectualismul riguros al lui Brunschvicg. Există într-adevăr o dramă intelectuală imanentă operei etnografice a lui Lévy-Brühl, în care se manifestă neîncetat rezistența lui *homo credulus*, ce refuză să se eclipseze în fața lui *homo sapiens* triumfător. Nimic,

[1] *Les Formes élementaires de la vie religieuse*, 2-e éd. Alcan, 1925, pp. 625—626.

[2] *Ibid.*, pp. 340—341.

[3] Brunschvicg, *Le Progrès de la Conscience*, p. 573.

de altfel, nu onorează mai mult probitatea științifică a autorului *Mentalității primitive* decât refuzul său de a înăbuși vocea omului vechi în favoarea omului nou pe care, cu siguranță, îl prefera. Dar, chiar prin aceasta, lecția operei sale este cu atât mai semnificativă.

Ipoteza de lucru consta, pentru Lévy-Brühl, în opunerea a două „mentalități", una primitivă, cealaltă pozitivă. Mentalitatea primitivă are un caracter „prelogic", adică, în loc să se supună structurilor și principiilor rațiunii, ea se bazează pe legea participării, care implică, în loc să opună și să determine, și care admite, fără o critică prealabilă, o foarte puternică influență a sentimentului, intervenind sub forma unei categorii afective a supranaturalului.

Dar problema filosofică esențială este cea a legăturii dintre mentalitatea primitivă și spiritul pozitiv. În realitate, cea care intervine mai întâi este mentalitatea primitivă; apoi, de-abia, se formulează pretențiile spiritului pozitiv, ce trebuie să pună capăt domniei participării. Există deci un progres al conștiinței în timp, și efortul lui Lévy-Brühl tindea, din acest punct de vedere, să prelungească, pentru faza preistorică, lucrările lui Brunschvicg. Unele afirmații par să meargă în sensul unei asemenea scheme, a unei treceri succesorale de la prelogic la logic. „Cu cât exigența logică devine mai puternică și mai obișnuită, cu atât mai puțin tolerează ea contradicțiile și absurditățile ce pot compune *dovada*"[1]. Dar încă din primele sale lucrări, Lévy-Brühl declara și el că unele din cele mai esențiale cerințe ale ființei umane rămâneau neîmplinite de către conștiința pozitivă. „Gândirea logică, scria el, nu ar putea fi niciodată moștenitoarea universală a mentalității prelogice"[2]. Nu există deci o suprapunere exactă a noii conștiințe peste cea veche: „Dacă funcția cunoașterii, în cursul evoluției unei societăți, tinde să se diferențieze, să se separe de celelalte elemente implicate în reprezentările colective, ea dobândește astfel un fel de independență, dar nu oferă în schimb echivalentul elementelor pe care le exclude. O parte a acestor elemente va dăinui veșnic în afara ei și alături de ea"[3].

Trecem deci de la schema cronologică a două etape ale progresului conștiinței la schema structurală a două stări ale gândirii

[1] *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, Alcan, 9-e éd., 1928, p. 451.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, pp. 450—451.

umane, ce pot rămâne actuale. Lévy-Brühl declara în mod explicit acest lucru, într-o scrisoare către Jacques Maritain. „Mentalitatea primitivă" este *o stare* a mentalităţii umane (...). Am studiat-o la „primitivi" întrucât la ei ea pare mai uşor de descris şi de analizat decât la noi, şi această descriere, această analiză m-au făcut să opun această mentalitate mentalităţii noastre. Dar n-am spus niciodată şi nici n-am gândit vreodată că ea se întâlneşte numai la primitivi. Ba chiar am afirmat contrariul în *Funcţiile mentale*. Probabil că nu am procedat cum trebuie şi că am insistat prea mult asupra opoziţiei"[1]. E semnificativ să-l vedem aici pe Lévy-Brühl recunoscându-se vinovat, cel puţin involuntar. El se ferise, totuşi, de la început de presupoziţia intelectualistă: „Unitatea logică a subiectului gânditor, care este considerată de către majoritatea filosofilor ca fiind acordată, este un *desideratum*, nu un fapt"[2].

Lévy-Brühl nu a încetat să ia poziţie împotriva dualismului, care i se reproşa, al conştiinţei primitive şi al conştiinţei evoluate. In 1929, de exemplu, la Societatea franceză de Filosofie, după publicarea *Sufletului primitiv*, el declara din nou: „Mi s-a atribuit o doctrină, numită „prelogism" (nu sunt deloc răspunzător pentru acest cuvânt) conform căreia ar exista două feluri de minţi umane, unele logice, de exemplu ale noastre, celelalte, cele ale primitivilor, prelogice, adică lipsite de principiile directoare ale gândirii logice şi supuse unor legi diferite, aceste două mentalităţi excluzându-se reciproc. Nu era greu de demonstrat că „prelogismul" nu stă în picioare. Dar el nu a existat niciodată decât datorită celor care şi-au dat osteneala să-l edifice pentru a-l dărâma (...). Este adevărat că am utilizat cuvântul „prelogic". Dar asta nu înseamnă că am susţinut prelogismul"[3].

Zece ani mai târziu, în ultima perioadă a vieţii sale, Lévy-Brühl va merge şi mai departe, trecând de la apărare la retractare. „Să corectăm în mod explicit, afirmă în 1938 *Carnetele postume*, ceea ce mi se părea exact în 1910: nu există o mentalitate primitivă care se distinge de cealaltă prin două caracteristici care îi sunt proprii (mistică şi prelogică). Există o mentalitate mistică mai marcată şi mai uşor de remarcat la „primitivi" decât în societăţile

[1] *Lettre à Jacques Maritain*, în Maritain, *Quatre Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Deschlée de Brouwer, p. XI. Cf. *Les Carnets de Lucien Lévy-Brühl*, P.U.F., 1949, p. 136.

[2] *Fonctions mentales*, pp. 455—456.

[3] *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1929, p. 109.

noastre, dar prezentă în orice minte umană."[1] ... Chiar cuvântul „prelogic" trebuie abandonat: „În ceea ce privește caracterul „prelogic" al mentalității primitive, de 25 de ani îmi redusesem deja mult pretențiile; rezultatele la care am ajuns în privința acestor fapte conferă un caracter definitiv acestei evoluții, făcându-mă să abandonez o ipoteză greșit întemeiată..."[2]. Și Lévy-Brühl își dă seama de necesitatea de a relua în totalitate, pe baze noi, studiul mentalității primitive.

Esența gândirii lui Lévy-Brühl în această privință rămâne de precizat. Renunțarea la cuvântul „prelogic" consacră reîntoarcerea la un monism al gândirii: „Structura logică a spiritului este aceeași în toate societățile umane, deoarece ele au toate o limbă, obiceiuri sau instituții; să nu mai vorbim deci de caracter „prelogic..."[3]. Dar acest monism nu poate fi aceleași cu monismul intelectualist, pe care am văzut că Lévy-Brühl îl condamna la începutul cercetării sale. Structura unitară a gândirii nu împiedică, într-adevăr, existența unei diferențe calitative între atitudinea de spirit a primitivului și cea a omului civilizat. Celor două mentalități le corespund două regimuri distincte ale reprezentării și *Carnetele* lui Lévy-Brühl atestă la fiecare pagină că el încearcă mereu să precizeze epistemologia primitivului, în ceea ce diferă ea față de cunoașterea mai evoluată.

În penultima dintre marile sale lucrări, *Mitologia primitivă*, Lévy-Brühl încerca să pună în lumină structura celor două influențe care își dispută posesia câmpului nostru mental. Lumea miturilor, la primitivi, se caracterizează prin fluiditatea și inconsistența lor, împotriva cărora se naște în noi rezistența imperativului rațional. Moștenirea puerilă a mentalității primitive, care se perpetuează în folclor și în povești, și-a găsit antidotul în „caracterul rațional al civilizației pe care antichitatea clasică a întemeiat-o și ne-a lăsat-o moștenire. Din experiența considerată valabilă au fost excluse, încetul cu încetul, datele incontrolabile și neverificabile, adică cele ale experienței mistice, prin care se relevă acțiunea forțelor invizibile și supranaturale. Cu alte cuvinte, domeniul realității tindea, într-un mod din ce în ce mai precis, să coincidă cu cel al legilor naturii și ale gândirii. Ceea ce se află

[1] *Les carnets de Lucien Lévy-Brühl*, p. 131.

[2] *Ibid.*, p. 60.

[3] *Ibid.*, p. 62.

dincolo de granițele sale va fi de acum înainte respins, ca fiind imposibil (lăsând deoparte experiența propriu-zis religioasă)..."[1]

Pozitivismul iese, deci, din nou învingător. Dar rezerva finală pune, poate, din nou, totul în discuție. Experiența religioasă, astfel „lăsată deoparte", rămâne vie într-o bună parte a umanității. Lévy-Brühl se mulțumește să o menționeze, fără a insista asupra ei. El semnalează, pe de altă parte, un alt factor de deviere de la norma de excludere a conștiinței mitice: „Această excludere, deși rațională, sau mai degrabă pentru că e rațională, comportă, chiar și acolo unde ea este obișnuită, o constrângere și, conform expresiei curente, o refulare". Spiritul trebuie să se supună „unui soi de constrângere" pentru a scăpa de ispita persistentă a miturilor. „Aici se află cauza profundă a farmecului care-l atrage spre basmele din folclor, ca și seducția limbajului lor. De îndată ce ne aplecăm urechea spre ele, această constrângere este anulată, ea încetează. Într-o clipă, brusc, tendințele refulate recâștigă terenul pierdut. Când ascultăm povești, părăsim cu voluptate atitudinea rațională, nu mai suntem supuși obligațiilor sale."[2] Și, printr-o palinodie semnificativă, opera sa se încheie printr-un citat din La Fontaine:

.....și mie
Dacă mi s-ar povesti Piele de Măgar
Mi-ar face o imensă plăcere.

Din această perspectivă, se pare că mitul oferă spiritului o destindere plăcută, în măsura în care el permite o scăpare de sub controlul rațional. Persistă totuși impresia unui soi de maniheism ce se exprimă în dualitatea dintre gândirea corectă și gândirea aberantă. Dar ce se întâmplă atunci cu experiența religioasă, al cărei caz, după cum am văzut, este lăsat anume deoparte de Lévy-Brühl? Supunerea creștină în fața Revelației pare a fi specific diferită de plăcerea de a asculta povești. Dumnezeul viu, Dumnezeul cel de teamă și iubire, nu ar putea fi pus pe aceeași treaptă cu vrăjitoarele din poveștile pentru copii. Până și necredinciosul trebuie să fie de acord cu acest lucru, în mod obiectiv.

Lévy-Brühl, în ultimul stadiu al gândirii sale, pare a fi ajuns la ideea unei structuri mai complexe a spiritului uman. Nu există

[1] *La Mythologie primitive*, Alcan, 1935, p. 137.
[2] *Ibid.*, p. 318.

două logici, participarea nu este o *lege* a gândirii, lege care ar fi de altfel aproape imposibil de formulat[1]. Ea trebuie să fie identificată cu categoria afectivă a supranaturalului, definită în Introducerea la lucrarea *Supranaturalul și Natura în mentalitatea primitivă*, în 1931[2]. Lévy-Brühl declară chiar că noțiunea de participare, căreia îi dăduse o difuzare atât de largă, trebuie să dispară, resorbindu-se în noua „cotegorie afectivă"[3]. Această transformare rămâne de interpretat.

Logica și legile ei constituie achiziții ale spiritului uman în lentul proces de educare a umanității care ne-a elaborat, puțin câte puțin, universul discursului. Participarea, spun *Carnetele* din 1938, trebuie să fie considerată drept *un fapt* (p. 77). Cuvântul „fapt" desemnează aici o realitate mai fundamentală decât legea logică, o structură antropologică. De aceea nici n-ar putea exista o concurență între factorul logic și un așa-zis factor „prelogic", primul tinzând să-l înlocuiască pe cel de-al doilea, ca fiind perimat. Acești factori ar putea, fără îndoială, să se repercuteze unul asupra altuia, dar le este imposibil să se elimine cu totul, și e normal să se afirme împreună sau mai degrabă unul prin intermediul celuilalt. Cu alte cuvinte, Lévy-Brühl a sfârșit prin a recunoaște un soi de decalaj de structură între faptul antropologic al supranaturalului și logica obiectivității. Schema evolutivă a două epoci succesive ale conștiinței umane a cedat locul unei analize structurale a cunoașterii și a ființei în lume. Logica și miticul sunt două straturi suprapuse și nu două coduri de interpretare situate la același nivel, substituibile unul celuilalt.

Trebuie deci să renunțăm la orice ambiguitate, recunoscând în conștiința mitică o structură inalienabilă a ființei umane. Ea aduce cu sine sensul prim al existenței și orientările sale originare. Funcția logică a gândirii se dezvoltă de-abia apoi, ca o treptată luare în posesie a obiectului de către tehnică și de către știință. Ea suprapune domeniului a ceea ce este inform, opac și periculos, domnia a ceea ce este adevărat și unde spiritul se simte bine, ca într-o grădină în stil franțuzesc ce ar înlocui o pădure virgină. Este ine-

[1] *Les Carnets*, p. 77.

[2] Cf. *Carnets*..., p. 138: „pot să mă alătur fără rezerve la remarca profundă a lui Leenhardt și să spun împreună cu el: «categoria afectivă a supranaturalului este participarea»".

[3] *Ibid.*

vitabilă atunci tentația de a considera nul și neavenit tot ceea ce nu ajunge să se justifice după normele logicii și ale științei. Acesta este, în toate domeniile, demersul intelectualismului care, încrezător datorită victoriilor obținute în lupta pentru dominarea materiei, pretinde să reducă la supunere totalitatea regnului uman. Funcția logică, emancipată, își conferă sieși valoare de substanță. Ea se identifică cu ființa și realizează, prin propriile-i mijloace, o ontologie.

Discreditarea conștiinței mitice, apoi excluderea ei totală, reprezintă fără îndoială păcatul originar al intelectualismului. E vorba în definitiv de a juca în exclusivitate jocul universului discursului. Astfel se află pus în paranteză universul concret. Una dintre figurile cele mai simbolice ale intelectualismului triumfător ar fi cea a lui Arhimede (ce era totuși un inginer de geniu), care-și continuă calculele fără să observe măcar că orașul e cucerit, victimă a unui soi de distracție ontologică. Trebuie să redescoperim mereu, cu uimire, că omul de geniu este un naiv sau un neadaptat, sau un iluminat, sau un fanatic. Hagiografia naționalistă preferă să arunce vălul pudorii peste aspectele aberante ale marilor figuri, cărora le aduce un omagiu meritat. E întotdeauna trist să constatăm că Pasteur, de exemplu, avea un caracter foarte urât și o intuiție pedagogică dezastruoasă, care a făcut să fie detestat de elevii de la Ecole Normale, și la urma urmei pe drept cuvânt, atâta timp cât a avut aici funcții administrative.

Bineînțeles că nici nu s-ar pune totuși problema minimalizării rolului conștiinței intelectuale în evoluția umană. Știința, prin intermediul tehnicii, intervine în orice clipă în fiecare viață personală. Ea ne asediază astăzi printr-o prezență atât de constantă, încât este destul de natural să o vedem pretinzând un soi de suveranitate absolută asupra fiecărui destin.

Din experiența zilnică știm totuși că știința și tehnica nu pot oferi decât mijloace, imperative ipotetice, în sensul kantian al termenului, după cum o arată destul de bine criza persistentă provocată în conștiința modernă de descoperirea bombei atomice. Hotărârile esențiale trădează, dincolo de țesătura de motive, bune sau rele, imperative absolute constitutive ale realității umane. Elucidarea rațională oferă o bună pedagogie a examenului de conștiință, dar ea nu rezolvă problemele fundamentale. Domnia scopurilor ne trimite la o escatologie a persoanei întâi, ce corespunde misterului însuși al rațiunii.

Formula lui Pascal ar putea, în esență, să se regăsească aici: „Două excese: a exclude rațiunea, a nu admite decât rațiunea"[1]. Pentru omul modern, există două alienări posibile, alienarea mitului și alienarea intelectului, două infidelități față de condiția umană. Primul dintre aceste excese ar însemna să pretindem a ne mărgini la modul mitic al adevărului. Primitivul își află echilibrul la nivelului mitului. Dar disciplina intelectuală și tehnică a transformat spațiul uman într-un mediu infinit mai larg. Universul discursului și universul tehnic pretind un nou tip de instalare umană.

Demitizarea existenței definește un al doilea tip de alienare, alienarea intelectuală a savantului, a tehnicianului, a filosofului, la care valorile fundamentale sunt ca sterilizate sau, cel puțin, anesteziate. Spectacolul lumii prezente, cu incoerențele sale, cu dificultățile care o devorează, arată destul de clar că imperialismul intelectului și al tehnicilor sale, deși bazat pe un progres incontestabil al forței umane, distruge orice comunitate și reduce universul la starea sălbatică. Această nouă barbarie demonstrează o reîntoarcere la epoca primitivă mult mai inumană decât epocile preistorice, în care conștiința mitică făcea cel puțin să domnească o ordine și o măsură ce par să-i lipsească cu totul omului de azi.

La urma urmei, însuși eșecul speranței intelectualiste pare a fi cauza reîntoarcerii la excesul contrar, al cărui spectacol l-au oferit și îl oferă încă regimurile totalitare. Am văzut renăscând, în disperarea rațiunii, frenezia conștiinței colective dirijate în mod savant de conducători înarmați cu toate resursele tehnicii moderne. Și „mitul secolului XX", eliberat de orice control tradițional, s-a dovedit capabil de toate excesele și de toate ororile. Odată ce i s-au retezat și lui rădăcinile umane, el nu mai este decât o uriașă intoxicație colectivă, un delir de autosugestie unanimă. Mitul primitiv era animat, dimpotrivă, de un simț al echilibrului care a permis societăților indigene să supraviețuiască timp de milenii.

Problema pare a fi, în ultimă instanță, cea a înțelepciunii, ca expresie a realității umane. Ea nu poate fi rezolvată decât având conștiința clară a rolului reciproc al elementului mitic și al elementului reflexiv în constituirea ființei în lume. Însuși sensul rațiunii trebuie să fie cel al unei alcătuiri de influențe, al unei arhitecturi ce așază la locul ei fiecare din exigențele fundamentale ale vieții personale.

[1] Pascal, *Pensées*, ediția Brunschvicg, § 253.

II. ANTROPOLOGIA CONCRETĂ

Întoarcerea la unitatea umană în plenitudinea ei se realizează astăzi în cele trei domenii ale ontologiei tradiționale. Eul, lumea și Dumnezeu sunt obiectul unei înțelegeri reînnoite, ce tinde să recupereze semnificațiile de valoare, sistematic neglijate de conștiința reflexivă. Am putea chiar susține că reînvierea interesului de care se bucură actualmente metafizica are drept corespondent reabilitarea forțelor vii din care se hrănea conștiința mitică. Ființa în lume își pierduse densitatea umană prin atenuările și sterilizările intelectualismului. Gândirea existențială îi restituie întreaga bogăție concretă.

Am văzut în ce fel conștiința reflexivă se naște o dată cu descoperirea propriului corp. Numai întruparea permite conștientizarea individualității ca atare. Dar progresul reflexiei se face împotriva corpului și ajunge să destrupeze ființa omului. „Omul, afirmă Brunschvicg, nu este cunoscut înaintea universului; noi nu ne cunoaștem, ca individ ce ocupă o porțiune din spațiu și trăiește în timp, decât după ce ne-am organizat, decât organizându-se impresiile vizuale și tactile, astfel încât să ne oferim o pluralitate de obiecte mobile, prin decorurile succesive care ne domină orizontul; și noi dobândim conștiința de noi înșine ca fiind unul dintre ele. Dacă nu am reușit să punem o ordine rațională în lumea ce ne înconjoară, nu am deveni noi înșine, pentru noi înșine, niște ființe raționale."[1]

Pentru ca realitatea să capete un sens admisibil trebuie deci să operăm mai întâi o substituire de persoană și o substituire de univers. Efortul pentru a afirma demnitatea rațională a omului ajunge, într-o primă etapă, să nege individualitatea biologică, apoi,

[1] *L'expérience humaine et la causalité physique*, Alcan, 1922, p. 611.

într-o a doua etapă, să-i retragă chiar orice originalitate reflexivă. Nu spiritul omului este cel care gândește, ci mai degrabă Gândirea obiectivă se gândește pe sine în el. Subiectul individual beneficiază de pogorârea eternului în ceea ce este trecător. Degeaba am invoca aici o activitate constructivă a conștiinței, această activitate nu e diferită de o anume pasivitate. Idealismul eului transcendental nu *se distinge*, în efectuele afirmării sale, de un empirism raționalist. Printr-un fel de paradox, personalitatea nu poate fi definită decât prin impersonalitatea însăși.

Neînțelegerea datează de foarte demult. Ea are desigur, ca majoritatea atitudinilor filosofice, cauze religioase și chiar mistice. Opoziția dintre Natură și Spirit prelungește opoziția dintre suflet și trup, în care se regăsește un fel de maniheism constitutiv, se pare, al spiritualității, într-una din formele sale fundamentale. Antagonismul se afirmă în tensiunea dintre aspirația spre mântuire și refuzul mântuirii. Trupul constituie un mormânt, spun Pitagoreicii. Dualitatea dintre firea rea și vocația bună în destinul uman va fi reluată de către creștinism, cu imaginea pauliniană a „trupului de mort". Legea membrelor ce se revoltă contra legii spiritului, o altă schemă a sfântului Paul, va prilejui, în special, meditația augustiniană, a cărei influență asupra dezvoltării conștiinței occidentale până la Pascal și Descartes este bine cunoscută.

La Descartes, dualismul apare în plină lumină. Disjuncția dintre suflet și trup este pronunțată într-un mod atât de definitiv, încât problema este mai degrabă de a ști cum două realități atât de fundamental eterogene s-au putut afla reunite împreună. Că sufletul are un trup, iar trupul omenesc un suflet, este o stare de fapt; filosoful este obligat să o accepte, dar nu înțelege nimic din ea. Am putea spune despre omul lui Descartes ceea ce prietenii lui Joubert spuneau despre acesta, că era un suflet care a întâlnit un trup și se descurcă cum poate. Există o inteligibilitate a sufletului, ca substanță gânditoare. Există, conform normelor metodei, o inteligibilitate radicală a organismului, întrucât substanța desfășurată în spațiu respectă legile fizicii mecaniciste. Dar aceste două inteligibilități nu se lasă reduse la unitate. Omul rămâne, după chiar mărturia lui Descartes, o ființă hibridă și cvasimonstruoasă. Și când succesorii lui Descartes, un Spinoza, un Malebranche, un Leibniz, vor încerca să-i reducă dualismul la o unitate de măsură comună, ei vor supune de fapt una din cele două interpretări ale realului celeilalte. Degeaba vor reduce corporalul la supunerea față

de spiritual, omul pe care ni-l prezintă rămâne un om tăiat în bucăţi, un om inuman a cărui înţelepciune ascunde o remuşcare latentă.

Reintegrarea în unitatea umană a corpului ce a fost alienat încă de la început se dovedeşte a fi, într-adevăr, imposibilă. Pentru Descartes, corpul meu face corp comun cu lumea materială. Chiar şi numai ideea unei „lumi a corpurilor", care ne-a devenit atât de familiară, pare că reflectă refuzul cartezian de a recunoaşte vreun privilegiu oarecare acestui înveliş material al prezenţei mele în lume. Cu alte cuvinte, nu există cunoaştere valabilă la persoana întâi. *Eu*-l cogito-ului nu va face decât să desemneze o iniţiativă intelectuală, care se va afla imediat depăşită şi reluată de obiectivitatea unei cunoaşteri. Pentru intelectualism, nu ar exista adevăr, dacă adevărul nu ar fi acelaşi pentru toată lumea. Or prezenţa corpului în viaţa noastră trăită pare să intervină ca o întrerupere a uniformităţii. De aceea ne vom strădui să-i rezervăm rolul cel mai mic posibil, şi el va fi adesea rolul trădătorului. Cât despre participarea sa legitimă la viaţa spiritului, ea va consta într-un soi de mediere în serviciul gândirii. Obiect printre obiecte, dar inexplicabil asociat fiinţei omului, corpul constituie o unealtă, primul instrument. Trebuie să-l utilizăm după regulile unei tehnici adecvate, pe care Descartes o defineşte în linii mari în *Tratatul asupra Pasiunilor Sufletului;* e vorba în esenţă de a transforma aceste pasiuni, printr-o metodă corespunzătoare, în acţiuni în slujba intelectului. Trupul, cea dintâi unealtă, este totodată centru de perspectivă pentru reprezentare, observator natural pornind de la care şi în jurul căruia gândirea se poate exersa.

Astfel, obstacol sau instrument, corpul meu nu sunt eu. Disciplina personală care mă învaţă să-mi abandonez trupul sau să-l oblig la supunere nu este decât un moment al unei asceze mai vaste, conform căreia eul este demn de ură chiar în cadrul gândirii. Raţiunea nu admite viaţă particulară. Dacă ea reduce corpul la inteligibilitatea spiritului, ea reduce reciproc spiritul la măsura obiectivităţii lucrului. Dacă sensul corpului propriu s-a pierdut, trebuie să spunem totodată că s-a pierdut sensul gândirii proprii, însuşi sensul existenţei personale. Acest lucru este atât de adevărat, încât chiar şi atunci când reflecţia filosofică va recunoaşte greşeala cartezianismului şi va dori să reinterpreteze viaţa ca fiind semnificativă în valoare, ea va defini chiar şi această viaţă într-un mod obiectiv şi impersonal.

Intr-adevăr, atunci când Maine de Biran reia cogito-ul cartezian cu grija de a surprinde gândirea umană fără o exorcizare prealabilă, în plenitudinea sa concretă, el nu ajunge să surprindă sensul autentic al existenței, pentru că rămâne supus prejudecății impersonaliste pe care ideologii o preluaseră de la cartezianism. Fără îndoială, el nu se mulțumește să semnalizeze că omul *are* un corp. El știe că omul *este* un corp și se străduiește să înțeleagă această intimitate fundamentală a intelectualului și a organicului ce întemeiază ființa umană. Dar el nu dispune, pentru a-și elabora arheologia simțului intern, decât de stilul impersonal al fiziologiștilor, ei înșiși formați la școala raționalismului. Deducția biraniană a categoriilor pornind de la diversele tipuri de senzații, așa cum ne este ea propusă în *Memoriul asupra Descompunerii Gândirii*, se străduiește să integreze în chiar structurile organismului tiparul intelectualismului. Și aici, gândirea se mulează pe materie și nu ieșim de sub domnia persoanei a treia. Antropologia lui Biran dublează, în cadrul simțului intern, psihologia intelectualistă a simțului extern.

În realitate este imposibil să se depășească intelectualismul, câtă vreme se păstrează presupozițiile metodei sale. Eforturile gânditorilor francezi din secolul al XIX-lea, succesori al lui Biran, o demonstrează clar. Ravaisson, Lachelier, Bergson, s-au eliberat de matematismul cartezian: ei insistă asupra mișcării vieții, asupra dinamismului biologic al ființei. Dar viața personală e discutabilă la ei. Căci gândirea lor se afirmă la nivelul Vieții universale, al Naturii, al elanului vital; ea rămâne o școală a depersonalizării. Or, existența umană este o existență *eu*. Ea nu se poate afirma decât prin validarea persoanei întâi, prin recunoașterea dimensiunii *eu*, ireductibilă în raport cu dimensiunea *aceasta* a obiectului.

Noua revoluție coperniceană constă în a face să graviteze obiectul nu în jurul unui subiect transcendental, ca până acum, ci în jurul persoanei concrete, care nu se mai reduce la un punct geometric și își regăsește densitatea carnală, plenitudinea sa vie. S-ar putea spune, în sens foarte strict, că filosoful, după o zăpăceală seculară, și-a redobândit conștiința corpului său. El nu mai era decât o buleandră veche, de care e de bonton să te dezbraci pentru a reflecta. Nietzsche a fost fără îndoială profetul rechemării la bunul-simț. Gânditorul a fost neliniștit de implicațiile organice ale existenței. El a trebuit să-și reeduce spiritul pentru a-l deschide unor revelații pe care omul de pe stradă le remarcase dintotdeauna.

În realitate, cenestezia este orizontul veşnic actual al conştiinţei mele. Sănătate şi boală, echilibru vital şi dezechilibru apasă asupra modului meu de a gândi, care de altfel presupune neîncetat elementele de informaţie furnizate de organele mele de simţ. „Eu sunt corpul *meu,* notează Gabriel Marcel, în măsura în care atenţia mea se îndreaptă spre el *mai întâi,* adică înainte de a putea să se fixeze pe orice alt obiect. Corpul beneficiază deci de ceea ce mi se va permite să numesc o prioritate absolută... A afirma prioritatea absolută a corpului, înseamnă a spune că medierea sa este necesară pentru a fi atent la orice, deci pentru a-l cunoaşte pe acesta..."

Descoperirea corpului corespunde aici afirmării persoanei întâi. Organismul astfel recunoscut ca temei al identităţii personale nu poate fi tratat ca un suport ocazional. Faptul primitiv pe care Biran se străduia să-l definească ar fi deci, fără îndoială, actul ireductibil al întrupării, care mă situează în mijlocul realului şi îmi furnizează deopotrivă o măsură pentru mine şi pentru lume. De aceea corpul meu nu este numai un fundament pentru fiinţa mea; el conferă şi o semnificaţie personală viziunii mele despre lume, pe care o organizează şi o colorează în orice clipă. Trebuie să ne ridicăm aici, dincolo de medierea tehnică şi reprezentativă cu care se mulţumeşte intelectualismul, până la o mediere existenţială. „Orice existent, mai scrie Gabriel Marcel, îmi apare ca prelungindu-mi corpul într-o direcţie oarecare — corpul *meu* ca fiind *al meu,* adică ne-obiectiv; corpul meu este în acest sens, în acelaşi timp, fiinţă-tip şi, într-un mod şi mai profund încă, reperul fiinţelor. Lumea există pentru mine, în sensul profund al cuvântului a exista, în măsura în care întreţin cu ea relaţii de tipul celor pe care le întreţin cu propriu-mi corp — adică în măsura în care sunt *întrupat.*"[2]

Astfel, stilul obiectiv utilizat de intelectualism trebuie să facă loc unui stil personal. În vreme ce subiectul raţionalismului apare ca interschimbabil, persoana existenţială impune interpretării realului de către fiecare fiinţă un cod inalienabil. Unitatea umană regăsită nu se exprimă numai în reconcilierea fundamentală a spiritului şi trupului, pe care le separă dualismul cartezian. Monismul

[1] Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique,* N.R.F., 1935, pp. 236—237 (octombrie 1920).

[2] *Ibid.,* p. 261.

se aplică și la reciprocitatea omului și a lumii. Corpul propriu are o validitate ontologică, nu numai în lipsă de altceva, ca influență patologică aberantă, ci într-un mod cu totul pozitiv. El este cel care ne instalează în ființă. Prezența noastră în lume nu are nici un sens în afara lui.

Această redescoperire a corpului propriu și a funcției sale ontologice are drept consecință directă recuperarea psihologiei de către filosofie. Dualismul intelectualist admitea perfect distincția dintre două sfere de influență: pe de o parte, o filosofie a spiritului, definind de drept statutul activității gândirii adevărate; pe de altă parte, un studiu pozitiv și științific al comportamentului uman în măsura în care el este dependent de corp. Raționalismul lasă cu dragă inimă pe seama tehnicienilor psihologiei experimentale sau ai fiziologiei, moștenitori ai mecanismului cartezian, determinarea automatismelor materiale ce intervin în experiența cotidiană.

Numai că această împărțire are drept efect denaturarea gândirii, eliberată de angajamentul corporal și condamnată la un fel de condiție angelică, fără nici o legătură cu condițiile reale ale existenței — și falsificarea în chiar esența ei a psihologiei înseși, care tratează sistematic omul ca pe un lucru. Instalată în persoana a treia, ea nu va deslușì niciodată specificitatea umană. Nu se poate constitui o viață personală prin juxtapunerea automatismului spiritual al ideii adevărate, după expresia lui Spinoza, și a automatismelor materiale ale corpului. Depășirea intelectualismului, prin afirmarea principiului unității umane, are deci drept efect fecundarea simultană a filosofiei care se reîncarnează și a psihologiei, care regăsește sensul omului concret.

Meditația existențială pare a se întâlni aici cu anumite cercetări ale științei contemporane ce pun în evidență, chiar în cadrul științei pozitive, necesitatea de a admite un cod propriu al realității umane. Psihologia comportamentului, teoria formei, în ceea ce au ele mai valabil, și lucrările lui Goldstein contribuie la formarea unei antropologii care înglobează, unindu-le, o psihologie pozitivă și o ontologie a valorilor umane. Observația clinică și psihologia experimentală scot în evidență faptul că unitatea gândirii și a organismului nu exprimă o tardivă căsătorie de conveniență. Ea constituie punctul de plecare a tot ce sunt eu. „Sistem de forțe motrice sau de forțe pozitive, corpul nostru nu este un obiect pentru un „eu gândesc"; este un ansamblu de semnificații trăite care se

îndreaptă spre starea de echilibru"[1]. Va fi, deci, nevoie, pentru a gândi corpul, de o gândire care să depășească toate determinările obiective pentru a regăsi sensul personal, o gândire care, în loc să pretindă a reduce ființa, se mulțumește să o indice sau să o însoțească. „Corpul, repetă Merleau-Ponty, nu este deci un obiect. Din același motiv, conștiința pe care eu o am despre el nu este o gândire, adică eu nu pot să-l descompun și să-l recompun pentru a-mi face despre el o idee clară. Unitatea sa este întotdeauna implicită și confuză. El este întotdeauna altceva decât e, este întotdeauna sexualitate și în același timp libertate, înrădăcinat în natură chiar în momentul în care se transformă prin cultură, niciodată închis asupra lui însuși și niciodată depășit. Fie că e vorba de corpul altcuiva, fie de al meu propriu, nu am un alt mijloc de a cunoaște corpul omenesc decât de a-l trăi, adică de a relua pe seama mea drama care îl străbate și de a mă confunda cu el. Eu sunt deci corpul meu, cel puțin în măsura în care am o experiență și reciproc, corpul meu este într-un fel subiect natural, o schiță provizorie a ființei mele totale."[2]

Nu se mai pune problema de a medita ca un *homo philosophicus*, cetățean al universului discursului, ci de a te așeza cu hotărâre pe pământul oamenilor și de a încerca să înțelegi ce se petrece aici de fapt. Filosofia nu trebuie să se limiteze la a fi o ideologie. Ea trebuie să se realizeze mai întâi ca o antropologie. Nu putem decât să ne mirăm că unora această atitudine li se pare revoluționară. Conștiința contemporană, în lumina psihanalizei, a fost zguduită violent de revelația importanței reale a sexualității în viața oamenilor. De altfel, ea s-a și indignat în fața unei afirmații ce se desprindea de prejudecățile seculare. I-ar fi fost de ajuns totuși să constate că literatura nu a încetat niciodată să se intereseze de iubirile și pasiunile oamenilor, din care făcea un mobil esențial al acțiunilor lor, dar romanul sau tragedia formau o zonă de adevăr aparte, guvernat de propriile sale convenții și fără legătură cu domeniul adevărului filosofic și cu convențiile ce-i aparțin.

Defectul major al intelectualismului pare deci a consta în faptul că făcea parte integrantă dintr-o concepție pluralistă despre adevăr. Așa cum viața pasională a omului este lăsată pe seama literaturii

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, N.R.F., 1945, p. 179.

[2] *Ibid.*, p. 231.

sau a medicinei mentale, viața economică e încredințată economiei politice. *Homo philosophicus* nu trebuie să-și câștige traiul, nici să mănânce pentru a trăi: nevoile și activitățile de acest ordin sunt de resortul lui *homo oeconomicus*, o altă fantoșă specializată, creată pentru nevoile cauzei. Raționalismul se revoltă împotriva pretenției marxiste de a integra factorii economici gândirii umane, tot așa cum se revoltă împotriva afirmației freudiene despre necesitatea de a ține cont de mobilurile sexuale. Omul intelectualismului apare deci ca un om lipsit de caracteristicile esențiale ale umanității. Dintre cele trei suflete platoniciene, nu-i mai rămâne decât cel cerebral.

În realitate, obstacolele sunt suprimate: partida este prea ușor câștigată. De aici provine acest optimism, care e oarecum de înțeles în măsura în care gânditorul a început prin a presupune problema rezolvată. Un confident al ultimilor ani, demni și dureroși, ai lui Léon Brunschvicg, în timpul ocupației germane și al cumplitelor ei persecuții, povestește că bătrânul filosof spunea, gândindu-se la cariera sa: „În fond, am fost un copil răsfățat de viață...“ Invazia brutală a realității istorice îi dădea astfel un soi de dezmințire gânditorului: opacitatea evenimentului nu se lasă întotdeauna invadată de necesitățile inteligibile ale gândirii. Nu mai trăim la vârsta copiilor răsfățați și adversitatea vremurilor intervine, ca o lecție a lucrurilor înșeși, pentru a ne obliga să nu ne mai mulțumim cu o reflecție în care dificultățile reale nu apar.

Omul concret, omul care spune *eu*, dincolo de contradicțiile aparente ale gândurilor și comportamentelor sale, afirmă totuși un fel de cod regulator al ființei sale. Există o individuație prin aberație, care justifică o mare parte a vicisitudinilor vieții personale; chiar aceste aberații sunt deci semnificative pentru ființa fiecăruia. Gândirea încarnată presupune reabilitarea metafizică a afectivității — a pasiunilor, sentimentelor și emoțiilor, care afirmă în comportamentul trăit influența marilor vecțiuni biologice. Nu e vorba aici de o finalitate irațională, ci mai degrabă de principii de orientare transraționale, fără de care însăși rațiunea, redusă la directivele obiective ale sistemului cerebro-spinal, s-ar dovedi neputincioasă.

Folosirea intelectului presupune de altfel un contact fundamental cu realul, o armonie a jocului funcțiilor raționale care trebuie să îmbrățișeze un sens autentic al ființei. Dacă această corespondență nu există, raționamentul cel mai riguros poate deveni contrariul rațiunii. Totul depinde de contactul inițial corect cu realitatea, care autentifică rațiunea sănătoasă. Minkowski a descris, sub numele de „raționalism morbid“, atitudinea unor schizofrenici care

raţionează la nesfârşit şi cu orice ocazie, aplicând tiparul dialectic cel mai minuţios unor obiecte care nu merită acest lucru şi multiplicând la nesfârşit intermediarii, astfel încât înlănţuirea cauzelor nu ajunge niciodată la capăt, la fel ca săgeata incapabilă să-şi atingă ţinta în sofismul clasic. E vorba aici de un adevărat delir al intelectului, a cărui existenţă dovedeşte că exerciţiul corect al reflecţiei se bazează pe un simţ al realului, ce consacră alianţa dintre gândire şi lume. Astfel, chiar şi raţiunea care raţionează trebuie să accepte o supunere prealabilă în faţa condiţiei umane. Ea trebuie înţeleasă ca un limbaj liber în slujba fiinţei. Ceea ce lasă locul liber pentru o articulaţie primară, metafizică şi metalogică, a fiinţei în lume.

Trebuie să notăm, de altfel, că dacă filosofia renunţă să-şi îndeplinească sarcina, care este cea de a asuma unitatea realităţii umane, alte influenţe i se vor substitui. Opera lui Marx sau cea a lui Freud constituie tentative de a remedia dezertarea raţiunii intelectualiste şi de a da o explicaţie a omului concret pornind de la principii neraţionale. Marxismul îşi subordonează concepţia asupra lumii factorului economic, iar freudismul, interesului sexual. Raţionaliste în privinţa formei, aceste două sisteme îşi aleg o materie străină care decide asupra destinului umanităţii. Fiecare doctrină pleacă de la un element autentic al existenţei, dar refuză orice arbitraj transcendent şi, nevoind să vadă decât ceea ce atestă, ajunge la un soi de monism care falsifică sensul fiinţei pe care trebuia să-l clarifice.

Cel puţin, ele furnizează indicaţii pentru o antropologie autentică. Or, e important să relevăm că acest aport se exprimă sub forma unei reîntoarceri la mit în interpretarea omului. Freud a relevat, în străfundul fiinţei umane, o mitologie latentă care-şi află în legendele antice nu numai ilustrări, ci şi principii explicative. Mitul îi conferă sens complexului. El rezolvă o situaţie umană în funcţie de atitudini fundamentale de reacţii constitutive ale afirmării pasionale. Fără îndoială, se va putea obiecta că Freud pleacă de la omul bolnav şi că terapeutica sa are drept intenţie tocmai readucerea sa la raţiune prin tehnici de stil întru totul intelectualist. Psihiatrul vienez pare să suprapună antoropologiei sale o dogmatică raţionalistă şi ne putem întreba în ce măsură chiar şi vindecările pe care le obţine sunt suficiente pentnu a o confirma. Într-adevăr, nimeni nu se vindecă de instinctul sexual iar manifestarea corectă a iubirii, a paternităţii, a maternităţii, a sentimentului filial nu constă în a face abstracţie de aceste forţe, ci în a le integra cunoaşterii şi manifestării corecte a sinelui. Psihanalizele nefreudiene ale lui Jung sau de Greef, de exemplu, lasă să se înţeleagă că proliferarea

miturilor nu reprezintă neapărat un fenomen morbid. Refularea prin analiză riscă să intervină sub forma unei noi cenzuri care nu împiedică, în continuarea istoriei personale, reîntoarcerea a ceea ce a fost refulat. Jung vede în inconștientul colectiv matricea arhetipurilor ancestrale, pe care fiecare om le regăsește în propria conștiință. De Greef, studiind instinctele de apărare și de simpatie, descoperă în ele moduri fundamentale de percepere a realului, care ne guvernează interpretarea lumii în același fel în care determinau ființa în lumea conștiinței mitice. Numai că noi utilizăm rațiunea ca pe un cod pentru a ne camufla impulsurile. Obiectivitatea intervine ca un subterfugiu, ca un principiu justificativ. Dar forțele motrice ale comportamentului rămân aceleași. E mai sănătos să o recunoaștem, decât să o negăm. De altfel, literatura și arta ne propun mereu expresii ale pulsiunilor noastre mitice. Principiul emoției estetice, al comuniunii în opera de artă, nu poate fi decât referirea sa la anumite structuri care, dincolo de satisfacțiile imaginative, trimit la afirmarea ontologică a ființei în lume.

La fel, se pare că aportul marxismului la antropologia concretă constă într-o reînnoire a conștiinței personale. Marxismul este o filosofie a istoriei, adică el se leagă de intervenția adevărului în timp. Se poate spune că el pune accentul pe întruchiparea economică și socială a omului. Or această afirmație, în ciuda pretenției sale de obiectivitate științifică, se prezintă mai degrabă ca un fel de mit, care se străduiește să mobilizeze energiile umane în sensul unei instaurări a umanității. Chiar în afara oricărei perspective partizane, se pare că preocupările sociale și politice au obligat antropologia concretă să țină seama de angajarea istorică a existenței. Înțelegerea realului pe care o avem noi presupune întotdeauna un orizont care îl înglobează. Restricția istorică a existenței face cunoașterea omului dependentă de o sociologie a momentului. Eul-substanță sau subiectul transcendental al filosofiei tradiționale se afirmau în absolut. Omul real se descoperă dependent de un sistem de evidențe, de un limbaj și de o comunitate, care îl dezbracă de orice pretenție la o suveranitate abstractă. Pentru a ajunge la om, trebuie să treci prin medierea unei psihologii și a unei culturi.

Un sistem de idei nu ar putea să explice omul real, în bogăția și densitatea sa care se sustrag ascezei categoriilor intelectuale singure. Putem alege condamnarea oamenilor în numele rațiunii, dar o asemenea atitudine pare destul de absurdă, în măsura în care pretindem tocmai să facem din rațiune măsura omului. Metafizica

trebuie să ţină seama de varietatea realităţii umane şi, fără îndoială, conştiinţa acestei obligaţii justifică dezvoltarea caracterologiei, care se străduieşte să stabilească o legătură între antropologie şi ontologie. Studiul caracterelor sau, mai degrabă, cel al constituţiilor în unitatea lor psiho-somatică, permite înţelegerea identităţilor individuale. Astfel este pus în lumină aspectul antropologic al adevărului. Dar trebuie să băgăm bine de seamă că perceperea adevărului nu se distinge de adevărul însuşi. Adevărul este mai întâi năzuinţa personală, efortul de apropriere a unei transcendenţe, căreia îi putem releva numai amprenta şi urma în imanenţă.

Va fi deci întotdeauna vorba de un adevăr imperfect, din punct de vedere speculativ, neîmplinit. Un adevăr ca şcoală sau exerciţiu de sine. De aceea, antropologia biologică şi antropologia culturală găsesc în mit o modalitate de expresie mai suplă decât doctrina filosofică, pentru că e mai puţin dogmatică şi mai deschisă către toate influenţele concrete care hrănesc afirmarea umană. Chiar şi conştiinţa de sine îşi recunoaşte imaginea cea mai autentică în formele mitice pe care i le propune cultura ca pe tot atâtea stiluri de viaţă posibile. Eşecul conştiinţei reflexive manifestă transcendenţa experienţei faţă de reflecţie. Cerinţele esenţiale le formulează experienţa. Reflecţia intervine pentru a autentifica valorile. Dar normele sale sunt norme secundare în raport cu normele primare ale experienţei.

BCU IAŞI CENTRAL

III. LUMEA TRĂITĂ

Am văzut în ce mod intelectualismul ajunge la un acosmism. El destabilizează omul, dovedindu-i că lumea aparentă nu este decât domeniul iluzoriului. Subiectul transcendental se găsește astfel privat de mediul său material cotidian și instalat într-o panoramă matematică sau axiomatică, singura valabilă de drept, pentru că dispune de prioritatea absolută a adevărului asupra realului. Spiritul se descoperă pe sine ca pe un absolut fără condiții și care își este suficient sieși. Nu contează planeta Terra și cosmologia, nu contează evoluția speciei umane, câtă vreme aceste fenomene țin de eveniment, de hazard. „Dintr-un punct de vedere pur spiritualist, spunea Brunschvicg, nu trebuie să ne asumăm nici o responsabilitate în formarea materiei și în originea vieții: nu presupun nici existența unui demiurg și nici a unui Dumnezeu pe umerii căruia să îndrăznesc să arunc această responsabilitate. Spiritul omenesc, încă de la instaurarea sa, încă de când dobândește conștiința, în cunoașterea științifică, a forței sale creatoare, se recunoaște eliberat de domeniul materiei și al vieții. El s-ar trăda, dacă ar coborî mai jos de sine."[1] Rațiunea se dorește deci a fi judecător, dar nu parte. Ea profesează un separatism hotărât și pretinde a nu fi început să existe decât o dată cu sine. Rămâne de văzut dacă putem substitui ființei în lume sistemul de ecuații cosmice. Substituirea lumilor reușește oare mai bine decât substituirea de persoane?

Problemele privind originea, ridicate de existența materiei și a vieții, sunt chiar cele care suscită escatologiile. Suprimarea acestor

[1] *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1928, p. 63. Cf. *Progrès de la Conscience*, p. 793: „Spiritul răspunde pentru spirit; el nu răspunde pentru materie și pentru viață, ale căror origini îi scapă, nu pentru că sunt mai sus, ci pentru că sunt mai jos de el".

probleme care, după Brunschvicg, nu privesc rațiunea, tinde să elimine conștiința mitică, care de obicei folosește drept pretext orice constituie un obstacol în fața suveranității spiritului. Trebuie să remarcăm de altfel că Brunschvicg nu consideră rezolvate aceste probleme. El se mulțumește să le discrediteze întrucâtva. Scientismul lui Berthelot era mai complet, el proclama în 1885: „Lumea este astăzi lipsită de mister. În orice caz, universul material în întregime este revendicat de știință și nimeni nu mai îndrăznește să reziste în fața acestei revendicări. Noțiunea de miracol și de supranatural au dispărut ca un miraj van, ca o prejudecată perimată“[1] Și Berthelot afirma cu temeritate noua putere a rațiunii triumfătoare: „La începutul civilizației, orice cunoaștere îmbracă o formă religioasă și mistică...“ Alchimia, astrologia, științele intermediare au pregătit apariția spiritului științific, chemat, în vremurile moderne, să guverneze destinele universului uman în totalitatea sa. Or, aproape în aceeași perioadă, în 1880, savantul german Dubois-Reymond semnala, într-un discurs celebru, un număr de enigme științifice, referitoare în special la originile mișcării și ale vieții și la esența materiei, enigme ce nu vor putea fi niciodată soluționate, după părerea lui.

Problema este aici care dintre ei, Berthelot sau Dubois-Reymond, a făcut cel mai bun pronostic. E interesant de remarcat, de altfel, că acel *Ignorabimus* al lui Dubois-Reymond se aplică tocmai problemelor pe care Brunschvicg le declară „mai jos“ de spirit, fără îndoială pentru că i se pare că ele scapă pentru multă vreme încă rigorii normelor sale. În realitate, Berthelot mergea departe afirmând că lumea și-a pierdut orice mister. Știința contemporană avea să mai descopere multe mistere încă, pe care genialul teoretician al sintezei chimice nici nu le bănuia măcar. Iar crearea unor discipline cu totul noi, ca genetica, fizica atomică, chimia nucleară, teoria mulțimilor etc., nu a suprimat totuși opacitatea realului. Visul lui Laplace, care-și imagina ecuația supremă ce ar oferi legea tuturor fenomenelor, nu e mai aproape de realizare decât acum un secol. Din contră, prodigioasa dezvoltare a cunoașterii incită savanții la prudență.

Obstacolele din calea științei își schimbă natura, dar există în continuare obstacole. De fapt, trebuie să mai existe, fiindcă o știință fără obstacole ar fi o știință moartă. La fel, de altfel, ca și intelectul

[1] Marcelin Berthelot, *Les origines de l'Alchimie*, la început.

care, detașat de real, ar dispărea ca o formă goală. Rațiunea nu se poate închide în sine decât cu riscul de a se aneantiza. De aceea, rațiunea intelectualistă este oarecum tributară unei materii exterioare ei și în mod definitiv obscură, la fel cum spiritul se vrea, în mod sistematic, clar. Acest maniheism apare pe deplin în epistemologia lui Meyerson, al cărui raționalism integral afirmă necesitatea unui irațional opus dezvoltării cunoașterii, suport al acestei cunoașteri și la fel de rezistent ca și ea.

Dacă spiritul se definește ca pozitivitate, el trebuie atunci să acorde lumii o anume realitate diferită de a sa, deci negativă. Chiar pentru Brunschvicg, dăinuie o realitate a experienței, care se reduce la limita înșelătoare a unei contradicții. Natura este ceea ce spune cu încăpățânare „nu" spiritului. „Experiența, scrie Brunschvicg, acționează efectiv ca o rezistență care, prin reacție, va provoca o victorie asupra naturii, care se va traduce printr-o lărgire a câmpului intelectual. În vreme ce rațiunea constituie țesătura universului științific, pe care îl lărgește sau pe care îl restrânge, experiența rămâne, în raport cu ea, o negație relativă, negație provizorie, deoarece caracteristica științei este de a o transforma în punct de plecare pentru un circuit mai vast al unei gândiri mai subtile. Și, la rândul ei, negația nu dispare decât „pentru a face loc altei negații, care va apărea pe un alt plan"[1].

Brunschvicg adaugă că „acest caracter negativ este esențial experienței". În realitate, el este singura caracteristică ce subzistă, în această perspectivă filosofică, pentru a distinge natura de spirit. Realul subțiat nu mai este decât încăpățânarea unui refuz opus pretenției imperialiste a cunoașterii. Înțelegem atunci că spiritul se preferă lumii și că preferă să o abandoneze destinului său impur. În fața acestui satanism al universului care este, prin definiție, realitatea ce neagă întotdeauna, intelectualismul se refugiază într-o atitudine înrudită cu erezia angelismului, pe care teologii o caracterizează ca pe dorința nemăsurată de a atinge o puritate incompatibilă cu condiția umană.

În limbaj filosofic, problema este dacă valoarea se poate afirma în afara realității. Ea este un anume sens, o polarizare a existenței oamenilor, dar nu o sesizăm niciodată altfel decât prin medierea realităților lumii umane, după cum lumina nu ne apare niciodată decât prin mărturia umbrei. Mai mult încă, dacă presupunem că

[1] *L'expérience humaine*... p. 607.

e îndeplinită ambiția intelectualismului și că a fost descoperită ecuația universului care ar da formula tuturor fenomenelor lumii, ne putem întreba dacă acest ultim succes al științei ce ar învinge total tăgăduirile experienței ar rezolva problema. Universul în care trăim nu este universul științei. Certitudinile științifice nu suprimă evidențele sensibile, chiar dacă este posibil, pentru o clipă și pentru un exercițiu determinat, să abstragem spiritul din simțuri; această reducție nu e niciodată decât provizorie. Ea presupune o enormă restricție mentală, sau mai degrabă vitală. Ca atare, punerea în ecuație a pasiunilor omenești ar suprima oare aceste pasiuni? Descartes, care credea posibilă această explicație, scoate de aici doar ideea de a trișa în cazul unor pasiuni inevitabile.

Mai simplu, ne putem întreba dacă explicația completă, și cu totul mecanicistă, a percepției, ar suprima totuși percepția. Degeaba am ști prin ce combinații de lungimi de unde, prin ce schimburi de molecule se formează imaginea noastră despre lume, această imagine ar rămâne ceea ce este. Ea nu ar fi înlocuită de un tabel de cifre sau de un ansamblu complex de curbe. Mintea mea reface imaginea bățului aruncat în apă și care pare rupt. Cunoașterea nu se substituie totuși imaginii. Pentru a relua exemplele lui Alain, pare paradoxal să pretindem că adevăratul cub nu e văzut niciodată. Oamenii, copiii, văd cubul fără să-i cunoască formula geometrică. Spre deosebire de zeul platonician, oamenii nu își petrec viața făcând geometrie și mulți nici nu vor studia măcar vreodată geometria. Ei văd cubul, se joacă cu zarurile și aceste obiecte sunt pentru ei așa cum le văd. Alain împinge și mai departe același paradox. „Nu putem deci să susținem, scrie el, că obiectul pe care-l numim soare, adevăratul soare, este această bulă orbitoare; ar fi același lucru dacă am spune că adevăratul soare este această durere în ochi când îl privim imprudent."[1] De mii de ani de când există oameni, și atâta vreme cât vor mai exista, soarele va fi pentru ei acest astru ce provoacă durerea ochiului care-l înfruntă și a cărui imagine, de altfel, astrofizica nu pretinde deloc s-o distrugă. Ea are oricum destule de făcut pentru a-și rezolva propriile dificultăți, căci știința este departe de a fi la fel de clară pentru savanții care o fac precum pare ea în mâinile filosofilor care se străduiesc să argumenteze prin ea.

[1] *Eléments de Philosophie*, N.R.F., 1941, p. 51.

Intelectualismul ar vrea să ne strămute într-un univers unde soarele să nu mai producă arsuri, insolații și oftalmii. Dar adevăratul om de știință, dacă are drept rol să elucideze realul, să ne ajute să-l dominăm prin tehnică, nu se depărtează de real decât pentru a reveni la el și în final realul este judecătorul adevărului. Soarele inteligibil nu va fi cu adevărat determinat decât atunci când va explica toate efectele pe care experiența ne determină să le atribuim soarelui sensibil: orbire, insolație, asimilație clorofiliană etc. etc. Astfel încât putem vorbi, ca și Merleau-Ponty, de un primat al conștiinței perceptive asupra conștiinței intelectuale. „Relațiile fizico-matematice, scrie el, nu capătă un sens fizic decât în măsura în care ne reprezentăm în aceeași clipă lucrurile sensibile cărora, în ultimă analiză, li se aplică aceste relații (...). Evenimentul perceput nu poate fi niciodată resorbit în ansamblul relațiilor transparente pe care inteligența le construiește cu ocazia evenimentului."[1] După cum spunea însuși Brunschvicg, nu faptul trebuie înțeles ca o aproximație a legii, ci legea are drept rol să furnizeze cea mai bună aproximație posibilă a faptului.

Cunoașterea științifică oferă una dintre interpretările posibile ale experienței sensibile, dar nu singura. Pericolul formalizării scientiste este ca ea să nu pretindă, substituindu-se conștiinței perceptive, să furnizeze singura interpretare valabilă a realului dintre toate. Este în joc aici însăși natura adevărului, despre care trebuie să ne întrebăm dacă se împlinește în întregime în cadrul matematicii. Putem noi oare să respingem ca fiind pur și simplu aberant, ca nul și neavenit, ceea ce constituie însăși natura existenței noastre?

Lucrările lui Bachelard ne pot furniza aici referințe prețioase. Bachelard este gânditorul care a reușit, cu cea mai mare pătrundere, să definească structurile spiritului științific în situația actuală, caracterizată printr-un progres crescând al abstracției în teoria matematică și fizică. Or acest savant este în același timp autorul unei serii de lucrări în care, înarmat cu o uimitoare curiozitate și cu o prodigioasă erudiție literară și artistică, se străduiește să pună în lumină anumite aspecte, până acum lăsate în umbră, ale înțelegerii celei mai concrete a realului. Luând drept teme succesive cele patru elemente ale fizicii preștiințifice: focul, apa, aerul și pământul, el a arătat în ce fel fiecare dintre ele impunea fanteziei aparent libere

[1] *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1947, p. 127.

a poeţilor un anumit număr de imagini-tip, întotdeauna aceleaşi. Ar exista astfel un fel de obiectivitate materială în cunoaşterea poetică a lumii.

Aceste cercetări păreau la început fără legătură cu activitatea propriu-zis speculativă a filosofului. Fără îndoială că el a fost condus într-acolo de studiul unor texte vechi privind stadiile arhaice ale chimiei şi istoriei naturale. Explorarea domeniilor astfel întrevăzute se prezenta ca un „violon d'Ingres", o modalitate de destindere după lucrări mai austere. Nu putea fi vorba, la nivelul poeziei, decât de o cunoaştere nefondată. Prima încercare a lui Bachelard în acest sens se prezintă ca o stilistică a iluziei. „Orice obiectivitate, verificată cum se cuvine, scrie el la începutul *Psihanalizei focului,* dezminte primul contact cu obiectul. Ea trebuie mai întâi să critice totul: senzaţia, bunul simţ, însăşi practica cea mai constantă, în sfârşit etimologia, căci cuvântul care e făcut pentru a cânta şi a seduce întâlneşte arareori gândirea"[1]. Primul element ales de către Bachelard, focul, se prezintă ca un frumos exemplu de realitate fără consistenţă pozitivă. „Focul nu mai este un obiect ştiinţific. Focul, obiect imediat, frapant, obiect care se impune unei alegeri primitive, înlocuind multe alte fenomene, nu mai deschide nici o perspectivă pentru un studiu ştiinţific."[2] Investigaţia, după cum mărturiseşte însuşi autorul, priveşte deci „o zonă obiectivă impură în care se amestecă intuiţiile personale şi experienţele ştiinţifice". Astfel, intuiţiile focului rămân marcate de „o tară grea"[3]. Se va pune problema explorării acestei moşteniri de greşeli umane pentru a elibera gândirea de ele. „Iată scopul nostru, precizează Bachelard: să vindecăm spiritul de bucuriile sale, să-l smulgem din narcisismul creat de evidenţa primordială, să-i dăm alte asigurări decât posesia, alte forţe de convingere decât căldura şi entuziasmul."[4] Cuvântul *psihanaliză* este utilizat, în titlul volumului, în sensul clinic şi terapeutic al termenului. Vindecarea înseamnă reîntoarcerea la raţiune.

Or, titlurile cărţilor următoare renunţă să-şi propună o psihanaliză; ele indică numai tema visului şi a iluziei. Bachelard mărturiseşte într-adevăr, de bunăvoie, că, dacă i-a fost posibil să re-

[1] Gaston Bachelard, *La Psychanalyse du Feu,* N.R.F., 10-e éd., pp. 9—10.
[2] *Ibid.,* p. 11.
[3] *Ibid.,* p. 12.
[4] *Ibid.,* p. 15.

ducă iluziile focului, cel de-al doilea element, apa, nu s-a lăsat dominat în același fel. „Nu te poți instala dintr-o dată în cunoașterea rațională, observă el la începutul lucrării *Apa și Visele;* nu poți avea dintr-o dată o perspectivă justă asupra imaginilor fundamentale. Raționaliști? Încercăm să devenim astfel (...). Printr-o psihanaliză a cunoașterii obiective și a cunoașterii prin imagini am devenit raționaliști în privința focului. Sinceritatea ne obligă să mărturisim că nu am reușit să facem același lucru și în ce privește apa. Imaginile apei le trăim încă, le trăim sintetic în complexitatea lor primară, acordându-le adesea adeziunea noastră irațională."[1]

Există deci la nivelul imaginilor o materie ireductibilă și oarecum constitutivă a realității umane. Bachelard ne încredințează că identitatea sa spirituală este oarecum legată de apă: „Eu sunt mai întâi miros de izmă, miros de izmă ce crește la marginea apelor.[2] Apa anonimă îmi știe toate tainele. Aceeași amintire iese din toate fântânile"[3]. Asemenea afirmații sunt evident transcendente oricărui tipar rațional. Și dacă, de altfel, Bachelard își revendică pentru sine această identificare, el trebuie să admită pentru personalități participări analoage la celelalte elemente. Domnia imaginației materiale, dacă nu are nici o consistență în ochii științei, are deci o semnificație antropologică sigură. „Imaginile imaginate, scrie mai târziu Bachelard, sunt mai degrabă sublimări ale arhetipurilor decât reproduceri ale realității."[4]

Astfel se trasează o cale de acces către uman, care trebuie să corespundă unei anume forme de adevăr. Materia nu este un dat brut, primit de la natură: ea este și expresia unei spontaneități interne, caracteristică gândirii.

Impactul acestor lucrări îl depășește astfel pe cel al unei simple „filosofii a imaginii literare"[5], cum crede, cu prea multă modestie, Bachelard. Poezia exprimă într-o formă privilegiată modul în care fiecare dintre noi se afirmă în mediul care îi coroborează existența. Literatura permite descoperirea „complexelor de cultură" care sunt, după Bachelard, „atitudini iraționale ce comandă însăși activitatea

[1] *L'Eau et les Rêves,* Ed. José Corti, 1942, p. 10.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.,* p. 12.
[4] *La Terre et les Rêveries de la Volonté,* Corti, éd., p. 4, 1948.
[5] *Ibid.,* p. 9.

de reflecţie"[1]. Peisajul este un cifru al omului. Cosmologia spontană nu poate fi deci ştearsă pur şi simplu de către cosmologia ştiinţifică. Aceasta din urmă se străduieşte să definească lumea fără om, ca pe o formă privilegiată a realităţii. Dar ce adevăr poate semnifica lumea, făcând abstracţie de om? Pare absurd să susţinem că orice adevăr dispare atunci când intervine omul. În realitate, intelectul ştiinţific nu dă decât o stare limită a realităţii. Dacă adevărul trebuie înţeles nu ca o teoremă matematică, ci ca sensul unităţii umane, gruparea tuturor intenţiilor noastre de valoare, nu poate fi vorba de a părăsi lumea prereflexivă a credinţei şi a acţiunii.

Imaginaţia materială care, după părerea lui Bachelard, transcende formele de expresie şi le dă oarecum un conţinut, pare deci să ţină de domeniul unei inteligibilităţi specifice, de altfel fundamental umane. Intelectualismul constituie în esenţa sa o încercare de a elimina din gândire elementul material anterior *cogito*-ului şi pe care *cogito*-ul nu reuşeşte să-l elucideze. Această opacitate iniţială, care ţine concomitent de obiect, de real şi de natura omului, este la fel de veche ca şi alianţa fundamentală dintre om şi lume, care face fiinţa în lume. Poate că am putea vedea în ea o definiţie a rezistenţei de neînvins care constituie, în ultimă instanţă, pentru Brunschvicg, definiţia experienţei.

Aceste date materiale, dar în care cuvântul „material" acoperă în acelaşi timp o semnificaţie spirituală, aceste date ale sensibilităţii şi imaginaţiei se oferă persoanei în mod dispersat. Dar de îndată ce gândirea le-a reluat, ea tinde să le grupeze, să le organizeze conform unor sensuri de ansamblu. Or această finalitate supraimpusă lumii prereflexive ni se prezintă de obicei sub forma mitului. În cercetările sale, Bachelard se loveşte foarte repede de lumea conştiinţei primitive, care se prelungeşte mult dincolo de preistorie şi se afirmă fie în încercările de înţelegere preştiinţifică a realului, fie în înţelegerea poetică a naturii. Putem spune, în această privinţă, că lucrările lui Bachelard aduc un fel de ansamblu de mitologie cosmică, miturile precedând ştiinţa, dar şi supravieţuindu-i. Căci autorul *Apei* şi *Visurilor* demonstrează la fel de bine în ce fel tentativele de exegeză raţionalistă rămân neputincioase în a distruge ceea ce nu pot înlocui cu totul, pentru că ele nu răspund aceleiaşi funcţii.

[1] *L'Eau et les Rêves*, p. 25.

Este suficient de altfel să ne analizăm puțin, pentru a descoperi importanța extremă a acestui lest prereflexiv ce dă baza reală a prezenței noastre în lume. Cosmologia efectivă nu corespunde, fără îndoială, pentru nici un individ, cu sistemul lumii așa cum ni-l propune știința... Chiar și pentru majoritatea oamenilor cultivați, teoriile științifice se reduc la câteva teme de vulgarizare, care sunt tot atâtea idei false. Și printre savanți, există puțini care să fie capabili să-și asume global doctrinele ce definesc actualmente universul nostru. Dar și mai mult încă, presupunând că există un savant care să stăpânească totalitatea cunoștințelor prezente, este indubitabil că ar supraviețui pentru el o lume trăită, esențial diferită de realitatea științifică. Structurile conștiinței mitice s-ar afirma în el ca în fiecare din noi, pentru exercițiul curent al existenței sale, cu o asemenea vigoare încât pare inexact să vorbim de supraviețuire. Nu supraviețuiește decât ceea ce ar fi trebuit să dispară în curând. Or, se pare că înțelegerea mitică a realului trebuie să dureze cât specia umană.

Dacă analizăm de exemplu sensul spațiului, s-a convenit să se opună spațiul calitativ al conștiinței mitice spațiului cuantificat, geometrizat al omului evoluat al timpului nostru. Or e foarte ușor de demonstrat că spațiul real în care trăiesc toți oamenii este un spațiu calificat, compus din locuri, așezări eterogene, fiecare definindu-se prin atracția sa pozitivă sau negativă, prin valorile care îl califică sau îl descalifică. Lumea intelectualismului ar fi nediferențiată, la fel ca lumea geografiei generale care etalează în fața școlarilor evantaiul posibilităților sale echivalente. În realitate, lumea concretă ni se oferă ca un ansamblu de orizonturi, fiecare având calitatea sa specială, și geografia umană este o geografie cordială în care fiecare orientare definește o linie a vieții. Spațiul vital este total diferit de un *no man's land*. Este locul rădăcinilor noastre, al legărilor noastre la pământ. Casa, satul, regiunea, orașul și celelalte orașe, patria și celelalte patrii, fiecare peisaj oferă sensul de care este încărcat, densitatea amintirilor pe care o evocă, ca și seva de armonii transcendente oricărei reflecții care ne atrag într-un loc sau ne îndepărtează de el.

Trebuie astfel să recunoaștem o calificare ontologică a realității spațiale, până în detaliu. De ce preferăm o stradă alteia, și pe această stradă, de ce preferăm partea asta celei opuse? De ce avem într-o încăpere un colț predilect? Există, pentru fiecare om o predestinare locală a lumii care suprapune codului determinării obiective un cod

al valorii. Satisfacţia, pentru fiecare, este legată de descoperirea unui loc ontologic, şi omul care şi-a pierdut locul, oarecum dezorientat în sânul fiinţei, este condamnat să rătăcească la nesfârşit pentru a-l regăsi. Aceasta este drama exilatului, a proscrisului care, chiar şi în mijlocul confortului şi al bunăstării, cade pradă dorului de ţară, pentru că îi este refuzată această localizare fundamentală, fără de care prezenţa sa în lume nu se mai poate împlini.

Am putea spune chiar că una din dramele timpului nostru constă în descalificarea crescândă a spaţiului uman. Mediul natural este din ce în ce mai şters, anulat prin constituirea *noului mediu* al tehnicii. Structurile spaţiale tind să devină din ce în ce mai omogene, diferenţa dintre aşezări se estompează în faţa monotoniei crescânde, a uniformităţii modului de viaţă. Toate oraşele tind să semene şi la fel toate casele, toate apartamentele şi toate existenţele, ca şi toate regimurile politice. Dezrădăcinarea modernă îi face pe oameni interschimbabili. Valoarea indivizilor pare să scadă în acelaşi timp cu cea a locurilor şi omul modern se întreabă cu teamă dacă în curând nu vor mai exista decât persoane deplasate într-un univers concentraţionar. Dar chiar şi revolta împotriva unui asemenea destin manifestă exigenţa locului inerentă fiinţei omului. Nu toate aşezările au aceeaşi valoare şi patria nu are sens decât în măsura în care existenţa se poate împlini acolo.

Suntem foarte departe aici de spaţiul inteligibil, redus la stricta ascultare faţă de un dinamism raţional. Şi totuşi acest compromis local al omului, această alianţă a omului şi a solului reprezintă un element constitutiv al oricărei experienţe trăite. Sacralizarea spaţiului primitiv corespunde investirii necesare de forţe umane într-un mediu. Spaţiul savantului, spaţiul lui Newton, este, conform unei frumoase formule a lui Scheler, „vidul inimii". „Spaţiul, notează Jean Wahl, este imersia mea în lucruri, spaţiul este emergenţa mea în afara lucrurilor; spaţiul este existenţa mea în măsura în care este inerentă lucrurilor; el este existenţa mea în măsura în care este distanţă faţă de lucruri, faţă de mine-însumi."[1] Acest spaţiu existenţial îşi află principiul în corpul meu, mediator spiritual al fiinţei mele, principiu şi etalon al universului meu. Corpul meu mă încorporează lumii corpurilor şi face din prezenţa mea în lume o soli-

[1] Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, La Baconnière, Neuchâtel, 1944, p. 67. Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 332 sq.

daritate complexă care nu se lasă niciodată redusă la o privire intelectualistă.

Pare deci imposibil de a uita forma umană a spațiului, a cărei afirmare se află la baza înțelegerii mitice a spațialității. Exact la fel se întâmplă cu timpul. Timpul științei și al intelectualismului, timpul cronometrului ni se propune ca un mediu omogen și cuantificat supus disciplinei spiritului. Dar Bergson a arătat că acest timp al reflecției diferă întru totul de timpul existențial. Câmpul măsurilor abstracte nu mai este suficient pentru a defini global modul de prezență în lume caracteristic realității umane.

„Timpul nu lipsește niciodată, scrie Alain. El nu are nici început nici sfârșit (...) Timpul este continuu și indivizibil..."[1] Este totuși clar că timpul vieților noastre, timpul fiecărei vieți se desfășoară între un început și un sfârșit. Nașterea și moartea reprezintă evenimente capitale pentru o existență. Și când intelectualismul unui Georges Siméon pretinde că aceste evenimente trebuie considerate nule și neavenite pentru că ele scapă cuprinderii reflecției[2], s-ar părea că singura concluzie valabilă care ar putea fi trasă dintr-o asemenea afirmație ar fi mai degrabă constatarea incapacității conștiinței reflexive de a-și asuma globalitatea unei vieți personale. Într-adevăr, nașterea și moartea nu constituie limite abstracte, ci poli a căror influență se face simțită de departe asupra tuturor momentelor unei vieți. Filosofii clasici o știau bine, de vreme ce spuneau că a filosofa înseamnă a învăța să mori. Ființa omului, după formula lui Heidegger, este o ființă întru moarte. Ea include în ea o mișcare *pornind* de la naștere și o mișcare *către* moarte. O existență nu se împlinește ca o înlănțuire de idei, ci ca o dramă ale cărei peripeții imprevizibile pun în joc un sens al destinului, niciodată încheiat cu totul. Sensul morții și chiar sensul nașterii pot fi puse în discuție până în ultima clipă.

Viața mea mi se dă ca și conștiință a unui sens imanent unei anumite durate. Nu timp reprezentativ, ci timp substanțial. Eu sunt timpul meu. Timpul meu este viața mea. Dimensiunile timpului trăit nu corespund unor variabile matematice, ele sunt niște dimensiuni în valoare care fac din ființa în timp o realitate, cu adevărat divizibilă și discontinuă. Aceasta este de altfel atestarea memoriei mele, punctată de evenimente a căror succesiune nu se re-

[1] *Eléments de Philosophie*, p. 80.

[2] Cf. *supra*, p. 179.

soarbe deloc în cadrul simplu al matematicii cronologice. Memoria mea îmi oferă sensul istoriei mele; ea evocă alternanţa timpului frumos şi a timpului urât în afirmarea personalităţii mele; ea sare peste timpii morţi, peste lungile spaţii goale, peste pauze, pentru a se concentra oarecum asupra timpilor plini, pozitivi sau negativi, asupra suferinţelor, încercărilor sau bucuriilor, care sunt tot atâtea fixaţii sau noduri pe linia vieţii mele. „Prima amintire", după Minkowski, ar fi oferită de remuşcare[1]. De fapt, timpul persoanei nu se declină numai la trecut. El deschide şi perspectiva viitorului, procesiunea fiecărei existenţe către orizontul pe care-l prevede sau de care se teme. Astfel încât prezentul se afirmă ca un moment de ruptură sau ca o haltă între două peisaje cărora le asigură legătura, dar astfel încât unitatea lor mereu ambiguă să poată fi înţeleasă în continuitate sau discontinuitate. Prezentul se realizează totodată ca o trăsătură de unire şi ca o trăsătură de ruptură, adică el ne trimite în realitate la o inteligibilitate de ordin personal şi uman, ireductibilă la calculele conştiinţei reflexive.

Temporalitatea umană instituie astfel fiecare persoană ca un centru al unei lumi ce îi aparţine doar ei şi care nu poate fi schimbată sau substituită. Fiecare viaţă se înscrie între nişte orizonturi, îndepărtate sau apropiate, care fac din ea un ansamblu închis în care orice altă viaţă nu poate pătrunde decât pe bază de invitaţie, şi numai în vizită. Ideea însăşi de viaţă personală sau de destin nu se pune la plural sau, mai precis, pluralul denaturează realitatea autentică. Căci eu nu am decât o viaţă şi apartenenţa la viaţa mea a unui obiect, a unui peisaj, a unui eveniment, intervenţia lor în istoria mea le face să fie pentru mine, conferindu-le un sens pe care ele nu l-ar putea avea pentru nimeni altcineva.

Dar o viaţă personală nu se închide cu adevărat asupra sa însăşi. Temporalitatea ei este o luare în stăpânire a mediului real conform medierii unui destin. Raportul nu este aici cel dintre un subiect exterior timpului şi un obiect conceput ca un ansamblu de determinări. Există un timp al subiectului, dar şi un timp al realului. Cu alte cuvinte, istoria nu ni se oferă numai nouă ca un cod personal, ci şi ca un cod cultural. Conştiinţa pe care o dobândesc în legătură cu timpul care sunt eu se oferă mai degrabă ca o conştiinţă — *noi* decât ca o conştiinţă — *eu*. Caracterul comunitar nu se substituie caracterului personal, ci îl pregăteşte, el propune

[1] E. Minkowski, *Le Temps Vécu*, d'Artrey, 1933, p. 149.

deciziei sale un anumit număr de sensuri. Inserția temporală a eului se realizează ca o trecere de la posibilul comunitar la realitatea personală. Eu văd lumea nu așa cum o vede toată lumea, ci în funcție de ceea ce vede toată lumea. Capacitatea de deviere introdusă de către individualitate presupune un *terminus a quo*, un mediu care servește drept fond afirmării sale.

Ființa temporală a omului se realizează deci în situație în prelungirea istoriei umanității. Lumea naturii a fost acoperită și într-un fel interpretată de lumea culturală. Găsim inițial un vocabular, un univers al discursului în sânul căruia aflăm cine suntem în ochii tuturor, un fel de schiță culturală a destinului mediu pe care mediul psihologic ni-l atribuie. Ingenuitatea prezenței în lume, așa cum Bergson spera să o atingă, este ea însăși foarte relativă. Ea afirmă o dezmințire a formelor dominante ale gândirii, dar corespunde ea însăși unei perspective istorice asupra realității umane. La fel cum Bergson redescoperea durata trăită, Debussy ajungea la durata muzicală, impresioniștii la spațiul trăit și Proust la timpul uman al romanului. Chiar această simultaneitate în descoperirile unei epoci permite definirea unui stil, — stil de gândire, stil de sensibilitate, caracteristic unei societăți umane la un moment dat. Proust se recunoaște în sentimentul muzical al unui Vinteuil, care îi unește pe Fauré, Debussy și Franck, în impresionismul unui Elstir și al unui Bergotte, ce evocă prin anumite aspecte pe un Monet sau pe un Anatole France. Peguy se vrea discipol al unui Bergson, așa cum Proust este romancierul bergsonian.

Totul se petrece ca și cum ar exista o anume percepere a lumii în funcție de diferitele sale perspective, datorită rolului artei. Spațiul, timpul, dobândesc astfel canoane noi, care se reînnoiesc o dată cu reînnoirea perioadelor. Aceste modificări ale universului nu le limitează expansiunea în atelierele artiștilor. Ele modelează bunul simț prin influența difuză a literaturii și a modei. Arta decorativă vulgarizează în mediu noile moduri de a fi și de a simți și temele sale ating, cu o anume întârziere și cu deformări inevitabile, colțurile cele mai izolate. Natura imită arta, după cum spunea Wilde, adică realitatea își asumă interpretările succesiv variate pe care oamenii le formulează despre ea în decursul timpurilor.

Pretenția intelectualistă de a considera oamenii și lucrurile din punctul de vedere al eternității nu corespunde deloc experienței autentice. Istoria cosmologiei trăite nu se suprapune peste cea a

cosmologiei ştiinţifice. Viziunea primitivilor, ataşată aparenţelor, se reînnoieşte prin descoperirea italiană a perspectivei, care inaugurează Renaşterea şi întemeiază inteligibilitatea artei clasice. Secolul al XIX-lea va redescoperi că lucrurile sunt nu ceea ce sunt, ci ceea ce par. Monet dezavuează geometria, dar Cézanne va aplica o optică nouă, iar cubismul, reîntorcându-se la geometrie, va modifica totul la rândul său, înainte de a fi el însuşi dezminţit de urmaşii săi.

Ar fi uşor să multiplicăm aceste exemple. Fiecare dintre elementele lumii îşi are istoria sa, astfel încât perspectiva cea mai esenţială este perspectiva istorică. Lumea este temporalitate ca şi persoana. Universul personal, mediul, decor eficace al unei vieţi, apare astfel ca mănunchiul prost legat al drumurilor noastre către lume şi în lume, „leagăn al semnificaţiilor, sens al tuturor sensurilor şi al tuturor gândurilor", după fericitele formulări ale lui Merleau-Ponty; „lumea este inseparabilă de subiect, mai scrie el, dar de un subiect care nu este nimic altceva decât proiect al lumii, şi subiectul este inseparabil de lume, dar de o lume pe care o proiectează el însuşi. Subiectul este fiinţă-în-lume şi lumea rămâne „subiectivă" deoarece textura şi articulaţiile sale sunt desenate de către mişcarea de transcendenţă a subiectului"[1]. Dar această subiectivitate trebuie ea însăşi înţeleasă în situaţie, într-o obiectivitate, o istoricitate culturală.

Se vede ce departe suntem aici de a putea formula determinări precise, de a putea desena o hartă sau defini nişte ecuaţii. Lumea reală rămâne în mod concret pentru fiecare om un orizont, suma imposibil de realizat a unui număr nedefinit de aspecte. „Lumea nu este un obiect, notează Jaspers. Noi suntem totdeauna în ea, dar ea nu este niciodată obiect pentru noi (...) Fiecare imagine pe care ne-o facem despre lume este o secţiune în lume; lumea însăşi nu devine imagine. „Viziunea ştiinţifică a universului" presupusă a se opune viziunii mitice a fost întotdeauna, ea însăşi, o nouă viziune mitică; dar ea recurge la mijloace ştiinţifice şi conţinutul său mitic rămâne sărac."[2] Astfel, ştiinţa furnizează într-adevăr un orizont, dar nu orizontul tuturor orizonturilor. Iar această coordonare şi subordonare a aportului ştiinţific altor componente ale existenţei exprimă permanenţa în noi a conştiinţei mitice, singura în măsură

[1] *Phénoménologie de la Perception*, N.R.F., 1945, pp. 492—493.

[2] Karl Jaspers, *Introduction à la Philosophie*, trad. J. Hersch, Plon, 1951, pp. 102—103.

să denumească multiplicitatea divergentă a intențiilor și sensurilor ce compun realitatea în sânul căreia trăim.

În realitate, nu e vorba numai de o cosmologie gândită, ci și de o cosmologie jucată și simțită. Unitatea umană nu se împlinește în afara unității lumii și sensul unei asemenea totalități, care se sustrage oricărei determinări finale, ni se oferă în perspectiva virtualităților și elanurilor noastre sub forma unor mituri mai mult sau mai puțin dezvoltate, care ne dau de fiecare dată o interpretare a universului conform codului uneia sau alteia dintre valorile noastre. Lumea trăită ar fi astfel un soi de examen de conștiință, dar al conștiinței mitice. Miturile trasează influențele gândirii, ale dorinței, ale imaginației asupra totalității ființei. În lipsa sintezei obiective, acesta este singurul punct de plecare pentru orice elucidare a condiției umane. Întrucât unitatea științifică nu este decât o unitate parțială și oarecum subordonată, filosofia nu se poate reduce la măsura unei epistemologii. Ea trebuie să continue demersul de a elabora o conștiință a universului, fără îndoială imposibil de încheiat, dar veșnic deschisă, care să se realizeze nu la distanță și în absență, ca norma științifică, ci în prezență, la prezent.

IV. DUMNEZEUL VIU

Progresul conștiinței intelectuale ne-a făcut să asistăm la lenta dezintegrare rațională a Dumnezeului filosofilor, neutralizat puțin câte puțin, dezbrăcat de toate însușirile sale incompatibile cu regulile gândirii clare. În final, Dumnezeul primitiv, Dumnezeul religiilor revelate este redus la un rol de monarh constituțional, sau de Președinte Director General al exercitării reflecției, căreia trebuie să-i garanteze sensul și perpetuarea. Dumnezeul metafizic al lui Descartes nu mai reprezintă decât o problemă de rezolvat: câteva ore de meditație sunt de ajuns, după spusele filosofului, pentru a încheia socotelile cu el. După care putem să nu ne mai gândim la el și să ne dedicăm unor lucruri pozitive. Pascal protesta deja împotriva acestui mod de a proceda care, vedea el bine, conducea pur și simplu la negarea creștinismului. Foarte curând, posteritatea lui Descartes avea să-i justifice presimțirile: Bayle, Fontenelle, Lamettrie și echipa Enciclopediștilor suportă consecințele demersului cartezian cu o libertate de spirit pe care prudentul gentilom din Poitou desigur că nu și-ar fi asumat-o.

Raționalismul modern, cum am văzut, se dezvoltă în același sens. Dumnezeu nu este pentru el, la urma urmei, decât un alt nume, numele propriu al rațiunii în exercițiul său total. Când omul este redus la gândire, Dumnezeu însuși îmbracă forma Gândirii supreme, a gândirii gânditoare în opoziție cu gândirea gândită; el este acel *intellectus archetypus* care obsedează încă orizonturile gândirii kantiene. Evaporarea raționalistă a lui Dumnezeu corespunde inexistenței unei antropologii concrete. Spinoza evoca jocul perfect al intelectului ce funcționează ca un „automat spiritual". Brunschvicg reia în felul său această perspectivă. El ne trimite, în esență, la un fel de Dumnezeu al calculatoarelor, mare patron al unei cibernetici pe scară cosmică. Acest Dumnezeu al gândirii corecte

nu este, evident, Dumnezeul omului total, al omului încarnat. El este Dumnezeul destrupat al omului destrupat.

Seducția conștiinței reflexive s-a făcut simțită chiar asupra gândirii religioase. Teologia s-a dezvoltat ca o încercare de a da o formă rațională și rezonabilă conținutului afirmației religioase. Raționalismul tomist, filosofia oficială a Bisericii catolice, face din religie, până la un anume punct, servitoarea rațiunii. Conciliul din Vatican a decretat că Dumnezeu poate fi cunoscut în mod sigur prin lumina naturală a rațiunii umane pornind de la lucrurile create. Există deci o ontologie care se impune chiar și când e vorba de Dumnezeu. O atitudine asemănătoare regăsim, în esență, în cadrul protestantismului, unde raționalismul liberal, pe linia kantianismului, ajunge la o resorbție aproape completă a oricărui element transcendental. Religia apare aici sub forma unei pedagogii și a unei morale, credința nemaifiind decât supunerea în fața instinctului divin al conștiinței care îl împinge pe om spre bine, după cum o spunea deja Rousseau. Imperativul categoric al unei ontologii sau al unei morale îl înlocuiește pe Dumnezeu-Persoană cu un Dumnezeu-Principiu.

Orice formă ar avea intelectualismul, el tinde să dezbrace afirmația religioasă de caracterul ei istoric. El se străduiește să o demitizeze. De ce un Dumnezeu care se vrea a fi universal s-ar fi manifestat oare într-o formă singulară într-un moment al istoriei care, chiar prin aceasta, ar fi privilegiat în modul cel mai nejustificat? Chiar noțiunea de întrupare oferă rațiunii o rezistență inadmisibilă. Ideea unei angajări speciale a lui Dumnezeu într-un anumit moment al istoriei este la fel de absurdă ca și ideea unei relații speciale și personale a fiecărui om cu divinitatea. Favoarea, dacă e făcută unuia singur, este o nedreptate pentru toți ceilalți. Ba mai mult, ideea unei mântuiri gratuite este în sine un fel de negare a realității umane și a dreptului la inițiativă al persoanei, pe care predestinarea o scutește de orice responsabilitate, în bine ca și în rău. De aceea, intelectualismul tinde întotdeauna să anuleze prezența lui Dumnezeu în timp, astfel încât să evite medierea istoriei. E vorba de a depersonaliza relația omului cu Dumnezeu și de a o dedramatiza, pentru a evita fanatismele, aberațiile extraordinare ale gândirii și ale acțiunii, din care istoria religiilor ne oferă exemple nenumărate.

Progresul rațiunii ar trebui deci să atragă după sine, în mod normal, dispariția formelor pozitive ale religiei. Aceasta era convingerea lui Spinoza, reluată și împărtășită în secolul al XVIII-lea

de Aufklärung şi în special de către Kant, apoi de către raţionalismul scientist al secolului al XIX-lea, care prelungeşte până către vremurile noastre gândirea lui Brunschvicg. Or este vizibil, în mod foarte obiectiv, că afirmaţia religioasă a rezistat destrămării intelectualiste. Ea a supravieţuit tuturor profeţiilor privind moartea lui Dumnezeu. Creştinismul actual se caracterizează prin revalorizarea elementului faptic, a transcendenţei istorice şi prin reculul interpretărilor simplificatoare. Cu alte cuvinte, posteritatea lui Descartes pare să cedeze locul posterităţii lui Pascal. Dumnezeul tradiţiei iudeo-creştine este chiar Dumnezeul lui Abraham, Isac şi Iacov, Dumnezeul care s-a revelat în istorie anumitor aleşi ai săi. Iar acest Dumnezeu se adresează şi fiecărui om în parte, nu tuturor, fără deosebire. El este Dumnezeul întrupării, Dumnezeul lui Isus Cristos, mântuitor al oamenilor, căruia Pascal îi împrumută celebrele cuvinte: „Am vărsat această picătură de sânge pentru tine", cuvinte care i se păreau lui Brunschvicg marcate de un egoism intolerabil.

Această reînnoire a conştiinţei religioase manifestă, în legătură cu Dumnezeu, aceeaşi întoarcere la percepţia mitică a realului pe care am constatat-o deja în domeniul antropologiei şi al cosmologiei. Bineînţeles, cuvântul „mit" nu desemnează aici un mod de irealitate, o pretenţie imaginară sau fabuloasă. El se aplică numai unui mod de prezenţă în lume ce refuză subterfugiul medierii discursive. Prezenţa este prezenţă reală. Ea îşi extrage autoritatea nu dintr-o analiză a conceptelor, ci dintr-un sens ontologic al fiinţei în lume şi al relaţiilor sale fundamentale cu ansamblul realităţii care îl înglobează.

Afirmaţia fundamentală ar fi, fără îndoială, aici, cea a specificităţii atitudinii religioase. Ea corespunde unui mod original de conştiinţă, însemnând că nu i se poate aplica un alt cod fără a o denatura. Comportamentul categorial, ce interpune între gândire şi obiectul său perspectivele universului discursului, neutralizează relaţiile omului cu Dumnezeu. Ele se formulează la persoana a III-a, ca relaţii ale unei Fiinţe supreme şi ale unui subiect uman, ambele înţelese într-un mod obiectiv, astfel încât nişte principii globale ar permite să se definească procedeele pentru obţinerea unui echilibru satisfăcător. Omul ar putea fi astfel chit faţă de Dumnezeu, ar putea să-i dea ce i se cuvine, să-şi încheie socotelile cu el.

Greşeala constă în a crede că Dumnezeu şi omul ar putea fi aşezaţi într-un fel de domeniu comun, în care s-ar înscrie relaţiile lor. Raţiunea, dominând acest câmp faţă de care ea s-ar fi distanţat,

ar arbitra dialogul sufletului cu Dumnezeu, fixând fiecăruia din cei doi parteneri un rol conform prerogativelor sale. Dar apare evident că, dacă rațiunea poate astfel să-l examineze superficial pe Dumnezeu, aceasta înseamnă că rațiunea a uzurpat de fapt locul lui Dumnezeu care, redus la o poziție secundară, nu mai există decât cu numele. Între rațiune și Dumnezeu, adică între om și Dumnezeu trebuie făcută o alegere sau, mai degrabă, această opțiune e o componentă a conștiinței religioase. Un scriitor reformat, rezumând doctrina libertății umane la Luther, o definește prin „alternativa liberului arbitru, așa cum se pune ea în termenii extremi în care își ascunde adevărata realitate: Eternul este cel care comandă — sau eu sunt acela"[1].

Decizia fundamentală a credinței constă în a accepta porunca lui Dumnezeu înaintea oricărei porunci umane. Nu s-ar putea pune deci problema, pentru om, de a trata cu Dumnezeu, de a-și asigura o securitate aparentă prin neutralizarea influenței divine. Condiția creștină este marcată de o disproporție radicală, care definește starea credinciosului în fața Dumnezeului său. E normal ca omul să încerce să scape de această instabilitate, de această precaritate a stării sale, recurgând la unele certitudini aparente. Saint-Beuve citează un text frumos al lui du Guet, unul dintre duhovnicii de la Port-Royal, adresat uneia dintre penitentele sale: „Am vrea să știm la ce să ne așteptăm, să ne vedem socotelile în bună regulă; să fim siguri de ceea ce am plătit, să găsim resurse pentru celelalte și să ne bazăm pe ceva mai puțin nesigur, în ce ne privește, decât milostivirea lui Dumnezeu. Dar toate acestea sunt mai degrabă efectul puținătății credinței noastre și al orgoliului nostru, decât al unei pocăințe sincere. Cel drept trăiește din credință, el nu vede nimic, nu simte nimic, el pare a nu avea nici un sprijin; totul pare a-i fugi de sub picioare, totul scapă mâinilor lui, el nu află în sine însuși decât un răspuns de moarte; și totuși el iubește și speră, și tocmai pentru

[1] Denis de Rougemont, Introducere la traducerea lucrării *Traité du Serf Arbitre* a lui Luther, Je Sers, 1936, p. 24. Dostoievski, marele romancier ortodox, pune în gura ateului Kirilov, în *Demonii*, o afirmație analoagă: „Dacă Dumnezeu există, totul depinde de el și eu nu pot nimic în afara voinței lui. Dacă el nu există totul depinde de mine și sunt obligat să-mi afirm independența". „Dacă Dumnezeu nu există eu sunt Dumnezeu." Propovăduiala morții lui Dumnezeu la Nietzsche acoperă o afirmație de același ordin.

că nu găseşte în sine decât motive de întristare şi de teamă, el îşi fixează încrederea numai în Dumnezeu."[1]

Schleiermacher întemeia religia pe sentimentul de dependenţă. Creştinismul menţine în mod constant această dependenţă a creaturii faţă de creatorul său. Şi legătura creaţiei este încă tensionată prin nesupunerea iniţială a păcatului originar, care se reafirmă în mod constant în conştiinţa umană a greşelii. Creaţie, păcat originar, greşeală, îndurare, constituie elementele originare ale existenţei creştine, coduri ale credinţei, opace pentru raţiune. Religia raţiunii ar fi o religie fără presupoziţie, raţiunea nepresupunându-se decât pe sine însăşi. Credinţa creştină nu funcţionează fără adeziunea iniţială la nişte certitudini transcendente şi imanente în acelaşi timp, ce orientează experienţa integrală a omului în lumea spirituală nu în funcţie de principii impersonale, ci în iluminarea unei cunoaşteri care este o relaţie de la persoană la persoană. „Numai acela cunoaşte adevărul, scrie teologul reformat Karl Barth, care se ştie constrâns să gândească şi să vorbească *e mediis rebus*, a cărui gândire şi al cărui discurs sunt lipsite de orice element spectaculos şi speculativ, pentru că este angajat în întregime în evenimentele de care vorbeşte. Numai dacă este confruntat cu adevărat cu Tu-ul divin, va spune: a fi în faţa lui Dumnezeu, înseamnă să ştiu că sunt un păcătos, adică un om care s-a despărţit de Dumnezeu. Mă caut şi mă vreau pe mine, aş vrea, fără Dumnezeu, să fiu eu însumi Dumnezeu, în lumea mea. M-am lepădat astfel de Dumnezeu, sunt astfel un răzvrătit faţă de el. Am făcut răul, fac răul şi voi face răul . . ."[2]

Ne aflăm aici la polul opus raţionalismului, deoarece raţiunea nu mai este considerată un început şi nici un sfârşit, şi pentru că cerinţele logicii nu mai sunt primite ca norme ale adevărului. Am trecut din domeniul problemei în cel al misterului, pentru a relua opoziţia propusă de Gabriel Marcel. Cuvîntul „mister" desemnează o cunoaştere, imposibil de formalizat pentru că ea nu se împlineşte în cadrul intelectului. Intelectul nu mobilizează decât o parte din om şi nu atinge decât o dimensiune a universului. Or credinţa este angajarea totală a vieţii personale în sânul realităţii totale, înţeleasă în sens escatologic, acceptându-l cu orice risc pe Dumnezeu. Raţiu-

[1] Sainte Beuve, *Port-Royal*, Hachette, éd., vol. V., p. 117.

[2] Karl Barth, *Le culte raisonnable*, trad. în limba franceză, Je Sers, pp. 69—70.

nea intelectualistă nu este o bună măsură a ființei, și omul însuși învață în credință că el nu este măsura lucrurilor. Singur Dumnezeu se afirmă ca măsură a sa însuși și a omului.

Misterul circumscrie inserția omului în totalitatea care îl înglobează. Rudolf Otto, într-o carte devenită clasică, a descris experiența sacrului ca situare a omului în fața lui Dumnezeu. Misterul religios este caracterizat prin ambivalența sa, totodată teamă și tremur, amenințare cu moartea și promisiune de har și de bucurie, fascinație al cărei prestigiu se impune irezistibil creaturii. E vorba aici de atitudini totalitare, ce pun în joc ființa omului până în temeliile sale instinctive. Conștiința religioasă nu poate fi definită mai ușor, într-un mod restrictiv. Rudolf Otto o remarcă explicit în legătură cu Dumnezeul „viu" al tradiției iudeo-creștine: „Prin «viața» sa, acest Dumnezeu se deosebește de orice simplă «rațiune cosmică»: el este această esență ireductibilă la rațional, care se refuză oricărui studiu filosofic și care trăiește în conștiința tuturor profeților și a tuturor mesagerilor vechii și noii alianțe. Când, mai târziu, s-a dat lupta împotriva «Dumnezeului filosofilor» și pentru Dumnezeul «viu», Dumnezeul mâniei și al iubirii, Dumnezeul pasionat, nucleul nerațional al noțiunii biblice de Dumnezeu a fost întotdeauna salvat, inconștient, și a fost ferit de o raționalizare excesivă. Și e bine că s-a întâmplat așa"[1].

Nu s-ar putea marca mai bine ruptura dintre Dumnezeul creștinilor și Dumnezeul principiu al unei morale și al unei analogii. Dumnezeu nu ar putea fi supus categoriilor noastre. Dar aceasta nu înseamnă totuși că trebuie să credem că orice înțelegere rațională este imposibilă și să ne refugiem într-un iraționalism disperat, care ar fi o altă formă de agnosticism. Dacă misterul religios consacră sfârșitul unei anume inteligibilități, el oferă poate începutul unei alte cunoașteri și al unei noi prezențe în lume. În loc deci de a opune pur și simplu cunoașterea și credința, e posibil să căutăm într-o analiză structurală a cunoașterii o înțelegere mai bogată. Malebranche deja spunea: „Filosofii sunt obligați să recurgă la religie, căci numai ea îi poate scoate din încurcătura în care se află"[2]. Pentru gânditorul catolic, misterele religiei oferă singura modalitate de a împăca gândirea cu ea însăși și cu experiența. Misterul păcatului originar explică robia sufletului în corp, la fel cum misterul întru-

[1] Rudolf Otto, *Le Sacré*, trad. André Jundt, Payot, 1949, p. 116.

[2] *Entretiens sur la Métaphysique*, IV, 17.

pării justifică eterna speranță a mântuirii. „Misterul Trinității, scrie în acest sens Malebranche, e în perfectă concordanță cu rațiunea deși, în sine, el este de neînțeles: vreau să spun că, presupunându-l, putem să punem de acord fapte care se contrazic și să justificăm înțelepciunea lui Dumnezeu, în ciuda dezordinii naturii și a permisiunii păcatului, ceea ce desigur nu putem face pe nici o altă cale."[1] Același punct de vedere era reluat cu pregnanță, într-o lucrare catolică, de Jacques Rivière. „Misterele, scria el, devin surse inepuizabile de explicație. Ele explică nu pentru că ar rezuma realul, ci pentru că fac parte din realul care nu s-a lăsat rezumat. Acestea sunt fapte ireductibile (...). Misterele, fiind ceea ce e inexplicabil, nu se dovedesc direct. Dar ele se dovedesc prin tot ceea ce explică ele. Cel care le-a luat odată drept adevărate, va fi în curând copleșit de dovezi; acestea îi vin de peste tot. Lumea întreagă începe să trăiască în jurul lui, în el, așa cum ele o anunțau și o implicau."[2]

Misterul religios devine astfel temei de inteligibilitate. „Dacă nu ești creștin, nu poți înțelege nimic (...). Am devenit creștin în primul rând pentru a înțelege."[3] Misterul nu asigură numai unitatea unui câmp conceptual; el explică domeniul existențial în integritatea sa. El este rațiune a vieții, rațiune de a trăi, cod al experienței. De aceea el se înrudește cu mitul, a cărui autoritate ni se pare a fi de același ordin cu a sa. Dar, în cazul credinței, certitudinile fundamentale fac obiectul unui mod special de cunoaștere, care primește numele de *revelație*. Misterele, afirmațiile escatologice ale experienței religioase: cădere, păcat, har, sunt cunoscute, sau mai degrabă recunoscute, în virtutea unei certitudini intrinseci, în care se îmbină starea de fapt și sensul cel mai valabil.

Ideea de revelație, pe care se întemeiază religiile Cărții — Iudaismul, Creștinismul, Islamul — este cea a unei cunoașteri date și primite. Omul n-ar fi găsit-o singur. Ea îi este propusă — și el trebuie să o accepte ca pe ceva care îl depășește, dar fără de care nu s-ar cunoaște în întregime. Un secret dezvăluit datorită unei inițiative transcendente într-un anumit moment al istoriei. Revela-

[1] Malebranche, *Conversations chrétiennes*, V.

[2] Jacques Rivière, *A la trace de Dieu*, N.R.F., 1925, p. 43. Cf. *ibid.*: „putem oare spune că nu înțelegem lucrul fără de care toate celelalte ne par de neînțeles?"

[3] *Ibid.*, p. 234, Cf. p. 76: „creștinul este cel ce vede, ce regăsește, ce înțelege".

ția se produce în istorie, în istoria lumii, dar și în istoria credinciosului, și ea transformă sensul istoriei. În acest sens, revelația apare în mod ireductibil ca un eveniment, „evenimentul inițiativei suverane a lui Dumnezeu“[1] scrie Karl Barth. „Isus Christos, precizează un alt teolog, este evenimentul prin care Dumnezeu dă oamenilor cunoașterea pe care ei n-o aveau fără el.“[2]

Noțiunea de revelație înseamnă deci că Scriptura este mai întâi Cuvântul lui Dumnezeu. Dumnezeu a vorbit și acest cuvânt al lui Dumnezeu întemeiază un nou început al tuturor lucrurilor. Pe la anul 750 al Romei, în Palestina, se naște un copil care, treizeci de ani mai târziu, va fi condamnat la moarte și executat. Totul se prezintă ca o suită de fapte istorice. Însăși Evanghelia nu omite să precizeze datele: „În anul al 15-lea al domniei lui Tiberiu Cezar, pe când Pilat din Pont era guvernator în Iudeea, Irod tetrarh al Galileii, Filip, fratele său, tetrarh al Ituriei și al ținutului Trahonitei, Lisania, tetrarh în Abilene, și în zilele marilor preoți Ana și Caiafa, Dumnezeu i-a vorbit lui Ioan, fiul lui Zaharia, în pustie“ (Luca, III, 1—2).

Ar exista deci în istorie un eveniment istoric și transistoric totodată. Kierkegaard a simțit ceea ce este inacceptabil într-o asemenea afirmație: „Adevărul etern a apărut în timp, scria el. Acesta este paradoxul“[3]. Și iarăși: „Absurd este faptul că adevărul etern s-a manifestat în timp, că Dumnezeu a apărut, că el s-a născut, a crescut etc., că a apărut absolut la fel ca un om pe care nu-l poți deosebi de un alt om“[4]. Scandalos e aici faptul că un eveniment petrecut în istorie pretinde să scape istoriei, și să judece istoria. Căci autenticitatea revelației scapă totuși arheologiei, sau artei de a verifica datele. Fără îndoială, istoricul profesionist poate interveni, cu tehnicile sale, pentru a stabili sau a infirma implicații materiale. Problema istoricității personajului care s-a numit Isus, s-a prezentat ca Fiu al lui Dumnezeu și a fost onorat de credincioșii săi cu numele de Cristos este o problemă importantă. Dacă tehnica istorică ar

[1] Karl Barth, *Révélation, Eglise, Théologie*, trad. Maury, Je Sers, 1934, p. 22.

[2] F. J. Leenhardt, *La Foi évangélique*, Labor. Geneva, p. 27.

[3] Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes Philosophiques*, trad. Petit, N.R.F., 1941, p. 127: „Ideea filosofiei este *medierea*, cea a creștinismului, *paradoxul*“.

[4] *Post-scriptum*, p. 139.

putea să demonstreze că personajul acesta n-a existat de fapt, creștinismul ar fi zguduit serios. Dar acest lucru nu s-a întâmplat. Și invers, istoricitatea lui Isus Cristos nu ar fi de ajuns pentru a dovedi adevărul creștinismului. Istoria este necesară aici, dar deloc suficientă. Adevărul religios nu este perceput și primit decât în credință. Numai credința atestă miracolul. Revelația este prezența eternității în timp, o prezență care se repetă, transfigurând existența nu numai în acest punct îndepărtat în timp de care ne vorbește istoria sfântă, ci și în prezent, aici și acum, pentru fiecare credincios a cărui credință constă în a deveni contemporan al lui Cristos.

Timpul credinței nu este deci timpul banal și cotidian al existenței obișnuite, ci un timp escatologic, Marele Timp al eternității, care își asumă timpul de fiecare zi. Timp al prezenței, în vreme ce timpul cronologic și timpul intelectului sunt timpuri ale dispersiei și ale absenței. Evenimentul revelației nu se lasă refulat în planurile depărtate ale istoriei universale, nici în sertarele vreunei dialectici. El nu devine real decât în actualitatea unei conștiințe, ce face în secret și pentru sine experiența unică împărtășită odinioară oamenilor lui Dumnezeu, profeți, apostoli, discipoli, pe drumurile Palestinei. Și întâlnirea ne face să devenim nu exclusiviști ai unei doctrine, ci martori ai unei Ființe vii. Kierkegaard o spune foarte răspicat: „Trebuie, în viață, să fi văzut o dată, să fi simțit o dată ceva atât de incomparabil de mare, încât tot restul, pe lângă aceasta, pare a fi un neant; ceva ce nu uiți niciodată, chiar dacă uiți toate celelalte"[1].

După cum conștiința reflexivă nu poate, numai prin mijloacele sale, să explice antropologia concretă și nici lumea umană, la fel îi scapă și Dumnezeul viu al religiilor revelate. Revelația este materia gândirii creștine, origine a gândirii, dar care nu se află, ea însăși, în câmpul gândirii. Van der Leeuw, antropolog creștin, a propus pentru a desemna revelația termenul de *mitistorie*, „încrucișare a mitului și a istoriei pe care am putea-o desemna cel mai bine prin cuvântul „simbol". Încarnarea și sacramentul, în perspectiva creștină, ar corespunde acestor noțiuni de mitistorie și de simbol[2]. Astfel se restabilește, dincolo de medierea conștiinței discursive, con-

[1] Kierkegaard, *Journal*, 1837, în Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Aubier, 1938, p. 625.

[2] Van der Leeuw, *L'homme primitif et la Religion*, trad. franceză, Alcan, 1939, p. 216.

tinuitatea conștiinței mitice. „Cel ce-și imaginează (...) scrie Van der Leeuw, că un misionar creștin trebuie să răspândească cultura modernă și să combată mentalitatea primitivă, trebuie să bage de seamă ca misionarul să-și lase acasă Evanghelia, căci toate ideile centrale ale propovăduirii creștine: Întruparea, Mântuirea, supliciul sunt primitive, la fel ca și administrarea sfintelor taine și a Cuvântului lui Dumnezeu."[1]

O religie vie este deci altceva decât o filosofie a religiei. Tentația reflecției este întotdeauna, în mod necesar, aceea de a supune religia filosofiei, de a reduce viața la doctrină. Or noțiunea însăși de revelație afirmă primatul existenței. „Cristos, notează Kierkegaard, nu a prezentat o doctrină, ci a acționat; el nu a predicat oamenilor despre mântuirea lor, ci le-a ispășit păcatele."[2] Tentația raționalistă este deci în esență tentația doctorilor, păcatul originar al teologiei. Aceasta riscă să facă din Dumnezeu și din revelație obiectul unui discurs în care logica exterioară a exprimării formale devine mai mult sau mai puțin preponderentă față de dinamismul intern al datului existențial.

Karl Barth, în faza critică a carierei sale, a reacționat în mod decisiv împotriva infiltrărilor raționaliste în teologie, în numele exigenței existențiale. Credința nu admite problematizarea teologistă, în măsura în care ea este angajament, o participare a întregii ființe la realitatea pe care o atestă. „Nu înseamnă să vorbești despre Dumnezeu, scria Barth, dacă propui omului să pună în fața lui ceva — chiar dacă ar fi vorba despre cuvântul „Dumnezeu" — cerându-i pur și simplu să creadă acest lucru; căci, ceea ce omul nu poate crede, e tocmai ceea ce nu este decât *în fața* lui; el nu poate crede ceva care să nu fie în același timp *în fața lui* și *în el*."[3] Cuvântul lui Dumnezeu este originea vieții și nu o colecție de cuvinte. Astfel încât discursul teologic este, prin esență, o infidelitate față de revelația creștină.

Și totuși, credinciosul are datoria să comunice adevărul credinței sale. Discipolii lui Cristos se proclamau „martori ai În-

[1] *Ibid.*, p. 206. Pentru a aprecia importanța noțiunii de mit în teologia contemporană, ne putem referi la polemica suscitată de eseul lui Rudolf Bultmann: *Offenbarung und Heilsgeschelen* (1941 și 1948).

[2] *Journal*, 1834, citat în Wahl, *ibid.*

[3] Karl Barth, *Parole de Dieu et parole humaine*, trad. franceză, Je Sers, 1933, p. 210.

vierii". La fel, credinciosul trebuie să ateste realitatea din care trăiește, știind bine că vorbele sale sunt de-a pururi neputincioase să redea Cuvântul divin. „Știm că suntem datori să vorbim despre Dumnezeu și în același timp că nu putem s-o facem, și chiar prin aceasta să-l preamărim pe Dumnezeu (...) Cuvântul lui Dumnezeu este sarcina pe cât de necesară, pe atât de imposibilă, a teologiei."[1] Karl Barth indică, în altă parte, că nu e de datoria teologiei să-și legitimeze „postulatul", „căci postulatul său este Revelația, acțiunea lui Dumnezeu însuși în Cuvântul său și prin Duhul său"[2]. De aceea, o teologie nu va fi cu adevărat fidelă decât dacă renunță la orice joc al spiritului, pentru a se pune în slujba revelației. „Teologia, precizează Barth, nu-și poate alege singură adevărul pe care trebuie să-l afirme în Biserică. Ea nu trebuie să-l afirme ca fiind cel mai evident, cel mai verosimil și nici cel mai practic — toate acestea evocă o alegere umană și nu pot fi luate în considerare aici — ci ca fiind adevărul deja ales, nu ales *de către* ea, ci ales *pentru* ea; ca fiind adevărul al cărui caracter veridic este deja stabilit înainte ca ea să-l afirme. Când teologia și-a permis să vrea să aleagă ea însăși adevărul divin, ea a ales întotdeauna vreun adevăr uman discutabil; și astfel ea a abdicat întotdeauna."[3]

Aceste afirmații energice interzic radical încercarea de a-l supune pe Dumnezeu intelectului, de a face din el un concept supus dreptului comun al conceptelor. Or metafizica clasică și-a consacrat întotdeauna o parte a efortului său încercării de a defini statutul ontologic al divinității, determinându-i natura și atributele, modalitățile influenței sale, conform normelor reflecției. Dacă dreptul trebuie să cedeze aici în fața faptului, dacă Dumnezeu nu poate fi definit decât ca o stare de fapt, un postulat, toate speculațiile teologiei raționale sunt inutile. Creștin sau nu, Dumnezeul filosofilor nu este decât o abstracție și se dovedește a fi incapabil să joace rolul pe care am vrea să i-l impunem. Căci acest rol este, la urma urmei, întotdeauna de ordin existențial. A pretinde să stabilești, în legătură cu Dumnezeu, o demonstrație, oricare ar fi ea, înseamnă a-i impune disciplina unei necesități intelectuale și deci a unei necesități umane.

[1] *Ibid.*, p. 218.

[2] *Révelation, Eglise, Théologie*, p. 42.

[3] *Ibid.*, p. 45.

„Tu-ul etern, scrie gânditorul israelit Martin Buber, nu poate, prin esență, să devină Aceasta."[1] Deja Malebranche înțelesese perfect acest lucru. „A demonstra, spunea el, înseamnă a dezvolta o idee clară și distinctă și a deduce de aici cu evidență ceea ce această idee cuprinde cu necesitate, iar noi nu avem, după câte mi se pare, alte idei destul de clare pentru a face demonstrații în afară de cea a spațiului și a numerelor. Sufletul însuși nu se cunoaște de fel; el nu are decât sentimentul interior despre sine însuși și schimbările sale. Fiind finit, el poate și mai puțin încă să cunoască atributele infinitului. Cum să faci, deci, demonstrații legate de aceste lucruri?"[2] Nu-i este dat omului să-l judece pe Dumnezeu, ci să fie judecat de către el. A te apuca să raționezi asupra lui Dumnezeu, chiar și numai pentru a-l justifica, înseamnă a inversa rolurile. Astfel încât Gabriel Marcel poate afirma că „teodiceea înseamnă ateism"[3].

În realitate, acest fel de ateism a fost practicat, cu multă inocență, de majoritatea marilor metafizicieni clasici. Problema dovezilor existenței lui Dumnezeu nu a încetat să fie dezbătută de-a lungul secolelor, o „dovadă" urmându-i alteia, ceea ce te face să crezi că nici una nu avea cu adevărat caracterul de „dovadă", care înseamnă tocmai a pune capăt neliniștii și îndoielii. E lucru știut — Kant a demonstrat cu forță imposibilitatea oricărei demonstrații în acest domeniu. Critica făcută de el „dovezii ontologice", dovada sfântului Anselm, a lui Descartes și Leibniz și pe care Hegel urma să o reia, a rămas clasică. Ea pune în lumină discontinuitatea radicală dintre esență și existență. Existența este o poziție absolută, care nu poate fi dedusă din nici un principiu. Kant poate fi considerat în acest domeniu ca unul din părinții filosofiei existențiale, căreia îi formulează una dintre afirmațiile fundamentale.

Într-adevăr, Kierkegaard nu va face decât să regăsească și să dezvolte cu virtuozitate argumentația kantiană. Ideea unei dovezi a existenței lui Dumnezeu pare absurdă, căci „existența, chiar și reieșită din dovadă, se obține printr-un salt"[4]. Și acest salt este mortal

[1] Martin Buber, *Je et Tu*, trad. Bianquis, Aubier, 1938, p. 162.

[2] *Lettre à Dortous de Mairan*, 6 septembrie 1714.

[3] Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, N.R.F., 1935, p. 65.

[4] Kierkegaard, *Riens philosophiques*, trad. Ferlov Gateau, N.R.F., 1937, p. 109.

pentru rațiunea logicistă. De aceea, gânditorul danez stigmatizează „această autoritate demoralizatoare cu care vrem să demonstrăm existența lui Dumnezeu. A dovedi într-adevăr existența cuiva care există este cel mai nerușinat dintre atentate, căci este o încercare de a-l face ridicol. Nenorocirea este că acest lucru nici nu este măcar bănuit, el este considerat, cu toată seriozitatea, drept o faptă pioasă. Cum să-ți poată trece prin minte ideea de a dovedi că el există, dacă nu tocmai pentru că ți-ai permis să-l ignori; și iată că înrăutățim și mai mult lucrurile, dovedindu-i existența chiar sub nasul lui"[1]. Edouard Le Roy avea să formuleze o condamnare asemănătoare a oricărei încercări de a-l supune pe Dumnezeu disciplinei universului discursului uman: „A-l afirma pe Dumnezeu înseamnă tocmai a afirma în fața izvorului primordial a tot ce există, și chiar al celor mai înalte necesități raționale, o Libertate concretă, un absolut care transcende forme și categorii. În consecință, a-l deduce pe Dumnezeu echivalează cu a-l nega. A pretinde că-l găsești astfel înseamnă a dori să ajungi la el printr-o metodă atee"[2].

Astfel, conștiința intelectuală nu ar putea fi considerată ca o măsură autentică a lui Dumnezeu — cu atât mai mult, de altfel, cu cât ea nu epuizează realitatea eului și nici pe cea a lumii. Fără îndoială, ea poate furniza o cheie, o modalitate de apropiere — dar această cheie nu-și dobândește sensul decât prin referire la o realitate pe care o desemnează și care este, deci, presupusă de către ea. Ființa umană nu se creează singură. Ea se descoperă în comunicare cu lumea, cu ceilalți și cu sine însăși, cu Dumnezeu. Ființa în situație se afirmă ca un ansamblu de directive date inițial conștiinței, sub forma unor vecțiuni, a unor relații concrete care orientează statornicirea omului în univers. Această funcție de orientare ontologică era,

---

[1] *Post-scriptum aux Miettes Philosophiques*, trad. Petit, N.R.F., 1941, pp. 368—369.

[2] Edouard le Roy, *Le problème de Dieu*, Ed. Artisan du Livre, 1929, p. 83. Cf. Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, N.R.F., 1935, p. 32: „Existența nu poate fi deci privită, la nici un nivel, ca un *demonstrandum*, ca un punct de sosire. Raportul imediat neputând fi întemeiat de către gândire, ci numai depășit, ideea de a demonstra existența lui Dumnezeu este o idee contradictorie și care trebuie abandonată". Ne putem raporta, de asemenea, la studiul lui Gabriel Marcel: *Méditation sur l'idée de preuve de l'existence de Dieu*, în culegerea *Du Refus à l'Invention*, N.R.F., 1940.

după cum am văzut, funcția conștiinței mitice. Conștiința reflexivă nu o face, deci, inutilă. Supraviețuirea mitului manifestă, în toate domeniile, necesitatea unei asumări metafizice a realității umane de către om, a unei adeziuni originare care să nu reducă, ci să înțeleagă și care să alinieze persoana la necesitățile concrete constitutive ale condiției sale.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

V. INTELIGIBILITATEA EXISTENȚIALĂ A MITULUI

Studiul principalelor teme ale gândirii ne-a făcut să ne dăm seama de imposibilitatea în care ne aflăm de a duce la bun sfârșit o reflecție care și-ar lua toate elementele din propriul fond. Pascal relevase deja, într-un pasaj celebru al scrierii sale *Despre spiritul geometric*, că demersul rațiunii întâlnește o limită în însăși structura spiritului uman: „Împingând cercetările din ce în ce mai departe, ajungem în mod necesar la cuvinte primitive ce nu mai pot fi definite și la principii atât de clare încât nu mai putem găsi altele care să fie și mai clare pentru a folosi drept dovadă a lor. De unde rezultă că oamenii se află într-o neputință naturală și imuabilă de a trata o știință, oricare ar fi ea, într-o ordine desăvârșită"[1].

Discursul pascalian asupra metodei face să eșueze încercarea lui Descartes, care pretindea să stabilească o transparență perfectă a lumii în fața gândirii și a gândirii în fața ei înseși. În realitate, limitarea inițiativei intelectului se manifesta întotdeauna în necesitatea de a admite un anumit număr de presupoziții care definesc și orientează afirmarea ființei în lume. Mitul desemnează acest mod de adevăr, care nu e stabilit rațional ci mai degrabă recunoscut printr-o adeziune în care se dezvăluie o spontaneitate originară a ființei în lume.

Pare foarte greu a da o definiție satisfăcătoare a mitului. În măsura în care, conștient sau nu, rămânem atașați de raționalism, riscăm să facem să intervină mitul de fiecare dată când normele intelectului nu ne satisfac. O asemenea definiție total nega-

[1] Pascal, *De l'Esprit géométrique, Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., p. 362.

tivă rămâne suspectă din punct de vedere logic. În realitate, mitul nu ar putea fi identificat cu iraționalul, asimilare care e suficientă pentru a-l discredita, din punctul de vedere al unui bun simț filosofic foarte răspândit. *Vocabularul filosofiei* al lui Lalande ne oferă următoarele definiții: „Povestire fabuloasă, de origine populară, nereflexivă, în care agenți impersonali, cel mai adesea forțe ale naturii, sunt reprezentați sub forma unor ființe personale, ale căror acțiuni sau aventuri au un sens simbolic: miturile solare, miturile primăverii. Se spune de asemenea despre povestirile fabuloase ce tind să explice caracteristicile a ceea ce este actualmente dat: mitul epocii de aur, al paradisului pierdut".

Acest text pare a aduna, într-un mod destul de eclectic, diversele concepții despre mit ce se puteau întâlni în concepția filosofică în momentul redactării *Vocabularului*, prin 1910—1920. Mitul este dat în esență ca o povestire, materie primă a mitologiilor. El formulează o doctrină, un sistem al lumii, animat de o intenție explicativă, „etiologică", pentru a relua termenul preferat în acea vreme. Am arătat pe larg, în prima parte a acestei lucrări, că o asemenea interpretare artificială nu ar mai putea fi acceptată astăzi. Ar putea fi valabilă doar pentru o stare tardivă și degenerată a gândirii mitice, în care mitul este efectiv redus la condiția de povestire, înainte de a se degrada cu totul într-un basm pentru copii.

Vocabularul lui Lalande adaugă de altfel un al doilea sens, ce are în vedere folosirea mai specific filosofică a termenului: „Expunerea unei idei sau a unei doctrine într-o formă voluntar poetică și cvasi-religioasă, în care imaginația își dă curs liber și-și amestecă fanteziile cu adevărurile profunde: mitul peșterii". Aceste formule reflectă și ele pozitivismul ambiant. Ele aduc, într-adevăr, mai curând decât o definiție, o judecată, o descalificare. Mitul nu mai apare ca un procedeu pedagogic, inspirat de funcția fabulatorie, sau ca un divertisment plăcut de ordin poetic... Și în acest caz starea de spirit a celor docți s-a schimbat. Nimeni nu ar mai fi satisfăcut astăzi de o asemenea prezentare a miturilor platoniciene.

Bréhier a încercat să elucideze problema într-un important studiu publicat în *Revista de Metafizică și de Morală* în 1914. După părerea lui, rațiunea corespunde la om unei tendințe speculative care are drept efect imobilizarea universului conform unor constante logice: „idei, substanțe, materie, lege". Or acest univers de esențe absolute pare a fi în contradicție cu exigențele activității umane. „Nu vedem cum omul își poate insera acțiunea într-o lume de con-

stante logice care, prin natura ei, este pe vecie fixă şi imuabilă". De aici un fel de dedublare a realităţii: „Universului, care se resoarbe în nişte elemente stabile şi eterne, (omul) i-a juxtapus un univers în care destinul uman să se poată desfăşura, care să aibă cu adevărat o istorie; acest univers este lumea mitului"[1].

Pe de o parte, o perspectivă a atemporalităţii, a eternităţii. Pe de altă parte, temporalitatea, istoricitatea. „Mitul are deci un raport esenţial cu timpul; el reprezintă o concepţie istorică despre lucruri, vreau să spun o concepţie ce consideră momentul prezent în legătura sa cu o serie de evenimente trecute pe care el le imaginează: mitul creează prin imaginaţie curba pe care momentul prezent reprezintă doar un punct"[2]. Gândirea trebuie deci să ducă o existenţă parţial dublă, în cadrul căreia fiecare modalitate pare indispensabilă pentru a corecta deficienţa celeilalte. Mitul, notează într-adevăr Bréhier, s-a impus „întotdeauna şi pretutindeni" filosofiei speculative, „când ea n-a vrut să alunece pe panta periculoasă a vieţii contemplative"[3]. Numai că mitul însuşi ne antrenează pe o altă pantă nu mai puţin periculoasă, cea a funcţiei fabulatorii: „Mitul este un vis, o prelungire a experienţei în trecut şi în viitor, care nu există decât în imaginaţie"[4].

Mit şi filosofie speculativă par deci să ni se propună ca două rele, dintre care nu ştim care e cel mai mic. În rest, caracteristicile asupra cărora insistă Bréhier nu par să se impună în mod absolut. Lumea gândirii speculative, lume de esenţe şi de constante logice, fixată o dată pentru totdeauna ca un obiect pentru contemplare, este până la un anume punct lumea ontologiei greceşti şi poate cea a scolasticii. Dar gândirea modernă, începând cu Descartes, tinde să mobilizeze raţiunea, tinde să o facă să treacă de la transcendenţă la imanenţă. Adevărul nu mai apare ca modelul perfect al raţiunii, ci mai degrabă ca opera sa, sau intenţia sa... Raţionalismul a devenit operator, constructiv, din ce în ce mai activ, din ce în ce mai puţin contemplativ. Invers, de altfel, mitul, despre care am arătat pe larg că nu se reduce la o recreare a imaginaţiei, nu este străin de orice ontologie. Miturile trimit neîncetat la arhetipuri escatolo-

[1] *Philosophie et Mythe, Revue de Métaphysique et de Morale*, 1914, p. 362.

[2] *Ibid.*, p. 365.

[3] *Ibid.*, p. 366.

[4] *Ibid.*, p. 374.

gice, la o lume transcendentă care imobilizează devenirea, sortind-o repetării existenței primordiale. Eliade a vorbit despre „structura platoniciană" a lumii mitice[1], înțelegând prin aceasta referirea sa constantă la un ansamblu de esențe a căror valoare absolută guvernează orice realitate umană.

Pare deci greu de separat radical mitul de gândirea contemplativă. Chiar și constantele logice, „idei, substanțe, materie, lege", nu ni se dau în mod necesar ca fructul unei imaculate cunoașteri. Orice contemplare a unor esențe sau idei nu este, implicit, riguros rațională. Intuiția mistică sau metafizică blochează adesea într-o clipă indivizibilă o realitate bogată în mituri condensate. Ar fi destul de ușor de arătat că extazul rațional la filosofi, de la Platon la Plotin, de la Descartes la Spinoza, Malebranche sau Leibniz, rămâne impregnat de elemente mitice. Ideile, elementele raționale se oferă atunci ca fiind depozitul, restul unei dimensiuni de gândire din care participarea mitică nu poate fi exclusă. Dintr-un alt punct de vedere, însăși cunoașterea mitică, dacă i se întâmplă adesea, conform formulei corecte a lui Bréhier, să considere prezentul drept un punct pe o curbă, cunoaște și ea forme de extaz în care întreaga înfățișare a curbei este reluată și afirmată în clipa unui ritual liturgic sau de sărbătoare.

În lipsa unei definiții simple și suficiente, pare util a încerca o descriere a modului de înțelegere mitică, așa cum se afirmă el fie la primitivi, cu o rigoare dogmatică, fie la omul modern, într-un mod mai puțin exclusiv și sistematic, ca un comportament, sau ca un presentiment spontan al realității. Atitudinea mitică corespunde într-adevăr unui anumit număr de caracteristici destul de clare, și care contrastează cu caracteristicile cunoașterii pozitive sau reflexive.

Se pare că rațiunea s-a născut ca o conștiință a științei. Ea se străduiește să determine faptele și noțiunile separându-le, specifi-

[1] Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, N.R.F., 1949, p. 63. Apropierea fusese semnalată deja de către Brunschvicg. Cf. *Les Ages de l'intelligence*, Alcan, 1934, pp. 24—25. „Încă înainte de sfârșitul secolului al XVI-lea, un iezuit spaniol, Jose d'Acosta, descriind doctrina Indienilor din Peru, declară că ea amintește, într-o anumită măsură, teoria platoniciană a ideilor (...) Nu trebuie deci să ne mirăm că Lévy-Brühl a ajuns, în analiza gândirii prelogice, la terminologia care fusese consacrată de Platon și pe care Malebranche i-a împrumutat-o, să nu ne mirăm deci că a vorbit de *participare*".

cându-le, reducându-le. Cunoaștere, aici, înseamnă dezintegrare. Între elementele disparate ale gândurilor și ale realităților, rațiunea face să domnească ordinea unei necesități formale. Aceasta înseamnă că unității trăite a prezenței în lume i se substituie unitatea gândită a universului discursului. Această substituire de realitate prin recurgerea la arbitrajul abstractului definește un mod de inteligibilitate opusă inteligibilității mitice. Mitul se dezvoltă la nivelul prezenței în lumea originară, căreia se străduiește să-i asigure semnificația materială, în vreme ce rațiunea își continuă efortul în sensul clarificării formale. Semnul rațiunii este transparența, reductibilitatea. Dimpotrivă, mitul apare opac spiritului, ceea ce nu împiedică această opacitate de a se oferi ea însăși ca o evidență intrinsecă. Mitul este deopotrivă obscur și clar. El liniștește spiritul prin alungarea angoasei, localizată și compensată prin modalități corespunzătoare de exorcizare. Rațiunea nu ține cont de angoasă, ea pretinde a o nega, arătând că nu are nici un temei. Dimpotrivă, în perspectiva mitului, angoasa pare ea însăși un fel de temei. Ea are o valabilitate existențială și trebuie deci să fie oarecum reluată de către ființă în lume.

În cadrul rațiunii, omul se simte activ și autonom. El are inițiativa și țese pânza relațiilor inteligibile. Dimpotrivă, mitul pare un domeniu al pasivității. Schleiermacher făcea din sentimentul de dependență esența religiei. Sensul numinosului, al sacrului, corespunde unei înrădăcinări a ființei în mediul său. Mitul presupune un raport cu ceea ce înglobează, un sentiment de a fi înglobat într-o situație care nu poate fi dominată prin suveranitatea absolută a spiritului. Omul mitului are prelungiri în orizontul său. El există în afara sa, în participare cu lumea, cu ceilalți. Stricta rațiune nu pare să permită depășirea unui individualism intelectual. Persoana nu intervine aici decât ca suport al cunoașterii și centru al universului. Ideea rațională a unei comuniuni a spiritelor nu face decât să ridice la o putere superioară această noțiune a unui centru de perspectivă asupra universului discursului. Toate spiritele se pot suprapune, ceea ce înseamnă că de fapt nu există decât unul singur. Se va spune că e vorba de spiritul lui Dumnezeu, spiritele oamenilor oferind aproximări mai mult sai mai puțin perfecte ale acestuia.

Nu vedem deci de ce spiritul ar fi „mai mulți", din propria voință. El pare sortit singurătății, ca Domnul Teste al lui Valéry. E un fapt straniu și semnificativ că, pentru raționalism, existența altuia pune probleme, la fel ca și existența lumii exterioare. Inte-

lectualistul nu ajunge să înțeleagă că nu e singur în mijlocul vidului celui mai radical. Trebuie să i se justifice cu multe argumente, într-un mod de altfel mai mult sau mai puțin convingător, ceea ce se înțelege de la sine pentru omul concret. Mitul purcede de la un sens al realului care presupune iubirea, comunicarea, angajarea omului în ființe și lucruri. Acest bun contact inițial cu realitatea, bază a intuiției pentru existența personală, nu are valoare rațională. În acest sens Chesterton spunea, pe bună dreptate, că nebunul a pierdut totul, în afară de rațiune.

Climatului rațional al dezintegrării i se opune deci sensul integrării, sau mai degrabă al reintegrării, constitutiv al realității mitice. Gândirea se arată aici solidară cu trupul, care este el însuși, în întregime, proiecție către lume. Mișcarea tendinței, a dorinței, ce animă reprezentarea, prelungește, exprimând-o, însăși structura organismului și a sistemelor sale senzorio-motorii, care pleacă de la noi spre lume și de la lume spre noi pentru a ne fixa în real. Ritmurile vitale ale nevoilor și instinctelor îi impun imaginației temele alimentare, sexuale, estetice, amicale sau ostile ... Mitul intervine pentru a susține activitatea imaginației ca orizont uman. El desenează configurațiile unei lumi finite, accesibile existenței, și a cărei întindere corespunde celei a razei de acțiune a persoanei concrete. Dimpotrivă, rațiunea nu cunoaște limite în spațiu și nici în timp. Ea este de domeniul infinitului și trebuie să accepte ca fiind contingente limitele pe care spiritul le întâlnește în expansiunea structurilor sale.

Domeniul mitului ni se pare deci cu totul distinct de zona rațională. El pare chiar să adune aspectele și peripețiile existenței despre care rațiunea nu poate spune nimic. Într-adevăr, aceasta rămâne străină față de majoritatea situațiilor și evenimentelor din care este făcută o viață personală. Această surprinzătoare incapacitate a filosofiei raționaliste de a da un sens existenței fusese semnalată în mod pregnant de către Bergson: „Sistemele filosofice, scria el odată, nu sunt croite pe măsura realității în care trăim. Ele sunt prea largi pentru ea. Analizați unul dintre ele, ales în mod corect: veți vedea că s-ar putea aplica la fel de bine unei lumi în care nu ar exista nici plante și nici animale, ci numai oameni; în care oamenii s-ar putea lipsi de a mai bea și de a mânca; în care ei nu ar dormi, nu ar visa și nici nu ar vorbi fără șir; în care ei s-ar naște

senili pentru a muri sugari; în care energia ar urca înapoi panta degradării; în care totul ar merge invers şi ar rămâne pe dos"[1].

Acest text umoristic pune perfect în lumină incapacitatea intelectualismului de a sesiza *sensul* vieţii, în accepţia precisă în care vorbim despre sensul unui curs de apă sau al unei reacţii; or, caracteristica mitului este, în esenţă, tocmai de a manifesta sensul existenţei. În lumina inteligibilităţii sale, este clar că existenţa posedă semnificaţii ireductibile şi că nu poate fi comparată cu un film pe care l-am putea face să se deruleze cu încetinitorul, sau în sens invers. Principalele centre de interes ale mitului desemnează puncte nodale ale realităţii umane. Existenţa este percepută în formă de destin. Viaţa apare în plenitudinea ei biologică, limitată de evenimentele naşterii şi morţii, a căror semnificaţie se străduiesc să o dea numeroase mituri. Or am văzut că intelectualismul tinde să tăgăduiască acestor situaţii-limită orice caracter real, deoarece ele scapă oricărei determinări posibile a experienţei. Filosofia tradiţională nu ştie nimic despre sexualitate. Ea ignoră diferenţa dintre bărbat şi femeie, ca şi consecinţele acesteia pentru condiţia umană. Gândirea raţională pare asexuată, sau mai degrabă ea manifestă egoismul singular al bărbatului care, rezervându-şi monopolul filosofiei, păstrează numai pentru el privilegiul de a se afirma drept centru al unui univers al discursului.

Dacă filosofia pare astfel oarbă în faţa existenţei concrete, mitul o transcrie mult mai fidel. Mitul cunoaşte şi recunoaşte diferenţa dintre sexe, ca şi faptul că ele caută unitatea. Sexualitatea este unul dintre centrele de interes capitale ale conştiinţei mitice. Miturile lui Eros sau al Androginului, pe care intelectualismul platonician s-a străduit să le integreze, datează foarte demult, de la originile conştiinţei umane. Căsătorie, paternitate, maternitate, sentimente filiale, toate situaţiile care se nasc din constelaţia familială, şi-au găsit dintotdeauna justificarea, elucidarea în mituri. Implicarea reciprocă a oamenilor, dragostea care aduce naşterea şi viaţa, ura care aduce moartea, toate aceste lucruri ce par impure din punctul de vedere al raţiunii constituie pentru mituri un teren unde ele se dezvoltă atât de favorabil, încât până şi intelectualismul lui Freud a trebuie să facă din miturile cele mai vechi primele struc-

[1] Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Presses Universitaires de France, 1934, p. 7.

turi în funcție de care se definesc reacțiile și comportamentele oamenilor.

Am putea spune, în fond, că mitul are drept dimensiune timpul uman, destinul norocos al omului pradă devenirii. Din perspectiva rațiunii, nu se întâmplă nimic. Sau, mai degrabă, tot ce se întâmplă este o iluzie, o iluzie pe care asceza rațională se străduiește să o risipească. Toate categoriile dramatice ale existenței, articulații și salturi, au o bază mitică: noțiunea de creație, cea de păcat originar, ideea de mântuire ca și cea de pierzanie și de ispășire. Conștiința mitică adună în acest domeniu intențiile conștiinței religioase și le aplică în realizarea, întotdeauna nesigură, de către om a destinului său, între limitele misterioase ale nașterii și ale morții. Mitul este escatologic prin esența sa. El ne leagă de ceea ce este dincoace, ca și de ceea ce este dincolo, de Paradisul Pierdut, ca și de Timpul Regăsit. El impune fiecărei existențe restrânse și angajate marca totalității, magnetizarea necunoscutului. Închiderii, restricției mentale a intelectului, conștiința mitică îi substituie misterioasa prezență a Ceea ce este Deschis.

Domeniul rațiunii ce raționează este vidul inimii și al simțurilor, al imaginației și al instinctelor, vidul absolut în care orice concesie făcută umanității pare un păcat contra Spiritului. Dimpotrivă, lumea mitului se afirmă ca o lume plenară din care nu este exclusă nici o semnificație. Ea acceptă și validează obiectele, ca și ființele, animalele și pasiunile. Mitul social și politic, mitul păcii sau al războiului, mitul revoluției, schițează la fel posibilitățile ordinii sau ale dezordinii în societăți. E vorba deci de un sens al realului, în vreme ce intelectul pare să dizolve acest real pentru a se izola într-o absență sistematică a realității umane. Doctrina kantiană a rațiunii își face un titlu de glorie din a fi valabilă dincolo de specia umană, pentru ființe inteligente aflate pe îndepărtate planete necunoscute.

Conștiința mitică îmbrățișează deci îndeaproape realitatea umană. Ea îi realizează în expansiune intențiile, dorințele, exigențele; ea apare ca un soi de inventar al posibilităților sau necesităților umane. Miturile, în proliferarea lor, scot la iveală toate forțele înscrise în inima omului. Studiul basmelor populare, în cadrul folclorului, a făcut deja să apară remarcabila universalitate a acestor povestiri: personaje, situații, peripeții, se repetă de la un capăt al lumii la altul, prin timp și prin spațiu. Această difuzare este atât de generală, încât ea exclude orice posibilitate de transmitere prin

simplu contact de la o zonă de cultură la alta. Trebuie să admitem o spontaneitate originară a funcţiei fabulatorii care inventează aproximativ aceleaşi istorii peste tot unde există societăţi umane. Avem toate motivele să credem că o cercetare şi mai vastă, ce ar încerca să constituie o mitologie generală şi sistematică, ar duce la nişte concluzii asemănătoare. S-ar pune astfel în evidenţă o structură obiectivă a constiinţei mitice, ea însăşi expresia unei obiectivităţi profunde a fiinţei în lume.

Un catalog al miturilor ar permite degajarea unui fel de tipologie a existenţei. Eroi şi situaţii mitice oferă o adevărată măsură imaginară a omului. Proliferarea interpretărilor mitice desemnează anumite teme, ce au o valoare specială pentru existenţa pe care o orientează. Există astfel imagini de-a dreptul emoţionante pentru că ele se referă la intenţii fundamentale ale vieţii. Ba chiar anumite cuvinte, în absenţa oricărei interpretări mitice propriu-zise, sunt atât de bogate în rezonanţe înmănunchiate, încât devin în gura unui mare orator sau în versul banal al unui cântec popular cuvinte cu valoare incantatorie. Casă, cămin, iubire, tată, mamă, pâine, pace, libertate, patrie, egalitate, fraternitate, voluptate, moarte — am putea enumera foarte multe asemenea cuvinte, mărturii în fiecare limbă ale aspiraţiilor celor mai profunde ale fiecărui om în parte şi ale unui popor întreg. Fiecare dintre ele posedă o mitologie prescurtată. Acestor substantive comune li se adaugă substantive proprii, reale sau imaginare, substantive care afirmă anumite drumuri ale geniului sau ale nenorocirii, ale gloriei sau ale disperării, ale fatalităţii, drumuri exemplare ale oricărei realităţi umane: Alexandru, Cezar, Isus, Don Juan, Faust, Oedip, Antigona, amazoana, prostituata, Robinson, Abraham, Dante, Tristan şi Isolda, legenda eroilor şi a intermediarilor pe care fiecare om îi întâlneşte şi îi consultă, în funcţie de întâmplările drumului care-l duc de la sine către sine.

Conştiinţa mitică primitivă, ce asigură coerenţa rigidă a primelor comunităţi umane, a dispărut în faţa progresului criticii raţionale şi al tehnicilor susţinute de ştiinţă. Dar această primă conştiinţă extensivă şi unanimistă a fost înlocuită cu o conştiinţă mitică secundă, mai secretă şi parcă aşezată în planul secund al gândirii raţionale. Intenţiile mitice, mai libere aici, presupun o adeziune individuală şi un fel de triere a posibilităţilor oferite dorinţelor fiecăruia. Religia, literatura, politica, propun, dispersat, forme mitice în care fiecare om este invitat să se recunoască, fiind chemat astfel

la un fel de examen de conștiință. Rolul crescând al literaturii ca și difuzarea ei crescândă trebuie puse în legătură cu reculul credințelor religioase. Exigența mitică a trebuit să se fixeze asupra unor mijloace de expresie noi. Aspectul formal al literaturii contează mai puțin decât semnificația sa materială. Stilul pune în valoare elementele cele mai arhaice ale ființei în lume, a căror permanență justifică succesul poemului și al dramei și motivează expansiunea capodoperelor literaturii universale. Prodigioasa dezvoltare a romanului, care reprezintă aspectul cel mai semnificativ al vieții literare contemporane, ține fără îndoială de faptul că acesta pune mitul la îndemâna tuturor sub forma unei povestiri ușor de urmărit. Eliade a semnalat dăinuirea arhetipurilor mitice drept coduri ale literaturii. „Încercările, suferințele, peregrinările candidatului la inițiere, scrie el de exemplu, dăinuie în povestirea suferințelor și obstacolelor prin care trece înainte de a-și atinge ținta *eroul* epic sau dramatic (Ulise, Enea, Parsifal, cutare personaj al lui Shakespeare, Faust etc.). Toate aceste încercări, suferințe ce constituie materia epopeii, a dramei sau a romanului, se lasă ușor reduse la suferințele și obstacolele rituale din „drumul spre centru". Fără îndoială, drumul nu se mai derulează pe același plan inițiatic, ci, dacă e să vorbim despre tipologie, greșelile lui Ulise sau căutarea Sfântului Graal se regăsesc până în marile romane ale secolului al XIX-lea, ca să nu mai vorbim de literatura de colportaj, ale cărei origini sunt binecunoscute. Chiar romanul polițist, ce constituie unul din aspectele cele mai singulare ale folclorului contemporan, prelungește, sub aparența duelului dintre detectiv și criminal, inspirația romanelor de capă și spadă, care fusese mai înainte cea a romanelor cavalerești și coboară și mai mult încă în negura timpurilor, adică până la rădăcinile inconștientului. „Aceste nuanțe de afabulație, notează Eliade, se explică prin colorarea, prin orientarea variabilă a sensibilității populare, dar tema nu s-a schimbat."[1]

În acest sens, remarcăm posibilitatea unei analize structurale a literaturii, ale cărei teme, personaje și situații rămân în mod curios imuabile, în ciuda evoluției genurilor. Eliade semnalează în special tema Insulei fericite, arhetip mitic a cărui fascinație nu a

[1] Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, 1949, p. 368. În privința semnificației mitice a literaturii, a se consulta: Roger Caillois, *Le Mythe et l'Homme*, N.R.F., 1938, și R. M. Guastalla, *Le Mythe et le Livre*, N.R.F., 1940.

încetat să se manifeste în decursul timpului, sub cele mai variate aspecte: insule bogate în care trăiesc cei preafericiţi, insula Ariadnei, insula lui Robinson, insulele populate de bunii sălbatici, Atlantida pierdută, insule de bogăţie şi vacanţă, insula lui Sancho, insula lui Melville şi cea a lui Loti în Pacific. Insula este simbolul aventurii şi umanitatea nu a încetat nicicând să viseze la plecarea spre insule. Şi însuşi visul s-a înscris uneori în realitate, când navigatorii Renaşterii se îmbarcau spre ţările legendare, bogate în aur sau mirodenii, sau atunci când Gauguin a părăsit Europa pentru a se duce în Tahiti şi insulele Marchize, acolo unde geniul său îi dădea întâlnire. Insula apare astfel ca însăşi patria utopiei. De la Thomas Morus la Samuel Butler, atunci când înţelepţii caută noi ceruri şi un pământ nou pentru a instaura aici epoca de aur sau contractul social, tema mitică a insulei li se impune cu o regularitate prea constantă pentru a nu reprezenta o exigenţă necesară a fiinţei umane.

Rolul arhetipurilor mitice nu se limitează la câmpul restrâns al liberei fabulaţii literare. Există un alt domeniu, în aparenţă mult mai „obiectiv", în care abundă arhetipurile: este istoria umanităţii, cel puţin în sensul pe care ea îl are pentru imensa majoritate a oamenilor. Trecutul viu, ansamblu de tradiţii ce constituie ideea pe care o naţiune sau un grup social o are despre sine, nu este nimic altceva decât un amalgam de legende[1]. Istoria eficientă, istoria utilă nu este cea a istoricilor eruditi, ci aceea care se formulează în imaginile naive din cărţile de şcoală primară, unde se găsesc adunate figurile stilizate ale eroilor şi povestirile romanţate ale marilor evenimente din trecut, revăzute şi corectate de către simţul civic. Istoria Franţei îi aliniază astfel pe Vercingetorix şi Carol cel Mare, Roland, Ludovic cel Sfânt, Ioana d'Arc, Henric al IV-lea, Ludovic al XIV-lea, Robespierre, Napoleon, Pasteur şi Victor Hugo, personaje istorice ce mobilizează fiecare anumite valori esenţiale ale conştiinţei naţionale.

Astfel, însăşi istoria istoricilor nu este independentă de orice legendă. Istoricii au întreţinut cu pioşenie mituri la fel de universal respectate precum cel al Spartei austere şi morale, care n-a existat niciodată, sau cel al Romei republicane, a cărei fermitate

[1] Cf. eseul lui Robert Minder: *Allemagne et Allemands*, Seuil, 1948, care încearcă să facă un fel de reconstituire a conştiinţei mitice germane, un inventar al înţelegerii mitice a Germaniei de către germani.

și al căror curaj au modelat generații de elevi și de oameni maturi, sârguincioși în imitarea unui ideal ce nu prea avea temei în realitate. La modul și mai general, de altfel, istoricul de profesie, fie că tratează despre Ludovic al XIV-lea, despre Revoluția franceză sau despre cea de-a Treia Republică, nu este niciodată cu totul lipsit de orice intenție de valoare, de orice presupoziție legendară. Realitatea este că, din când în când, câte un erudit animat de intenții opuse demonstrează, bazându-se pe documente, că episodul cuceririi Bastiliei nu a fost decât o încăierare crudă pentru a elibera niște deținuți dintr-o categorie ce era demult aproape dispărută. Sau că „bătălia" de la Valmy, dragă ideologiei revoluționare, se dovedește, într-o bună zi, a nu fi fost decât un simplu schimb de ghiulele, fără rezultat, o bătălie fără luptă, câștigată de dizenterie.

Este o realitate faptul că, dacă încercăm să reducem legendele din care ea se hrănește, istoria își pierde în bună parte culoarea și poate chiar sensul cel mai sigur. O istorie demitizată ar risca chiar să devină periculoasă pentru morală și ordinea socială. Lachelier, filosof auster și moralist riguros, îi scria într-o zi lui Emile Boutroux, în legătură cu un studiu asupra familiei preistorice: „Toate astea sunt înspăimântătoare și chiar dacă s-ar fi întâmplat cu adevărat, ar trebui să spunem, mai mult ca niciodată, că nu s-au întâmplat, că istoria este o iluzie și trecutul o proiecție, și că nu există nimic altceva care să fie adevărat în afară de ideal și de absolut; aceasta este poate rezolvarea problemei miracolului. Adevărată este legenda, iar istoria este falsă"[1]. Aceste afirmații, destul de surprinzătoare în sinceritatea lor, arată în orice caz complexitatea problemei: așteptăm din partea istoriei ca ea să răspundă anumitor arhetipuri pe care le purtăm în noi și în lipsa cărora ea ar fi falsă din punct de vedere uman, chiar dacă ar fi adevărată din punct de vedere istoric.

De altfel, structurile mitice nu funcționează numai în reprezentarea trecutului. Ele ghidează adesea însăși constituirea prezentului. Acesta este o percepere legendară a realului, în care mitul intervine pentru a da sens actualității. Alexandru se credea fiu de zeu și acționa ca atare. Opera sa este de neînțeles fără codul mitic care îi conferă cheia. Un Napoleon, ca și mulți alți creatori, știau că sunt personaje istorice și se comportau în consecință. Fără mitolo-

[1] *Lettres de Jules Lachelier*, ediție necomercializată, 1933, către Emille Boutroux, 21 iulie 1876, pp. 113—114.

gia solară care îl inspiră, domnia lui Ludovic al XIV-lea își pierde mult din sensul său. La fel, dacă Sparta și Roma, în virtuoasa lor perfecțiune, au fost niște mituri, nu e mai puțin adevărat că aceste mituri au inspirat, de-a lungul timpului, multe atitudini efective în sensul rigidității austere sau al fermității republicane. Am putea spune, de asemenea, că episodul cuceririi Bastiliei și bătălia de la Valmy, conform stilizării lor mitice, au fost evenimente decisive ale istoriei revoluționare. Dacă nu au fost de la început perfecte în stampe, ele și-au dobândit perfecțiunea în timp — și această versiune revăzută și corectată a avut repercusiuni efective în dezvoltarea istoriei franceze.

Perceperea legendară a realului conform directivelor conștiinței mitice este deci în egală măsură prospectivă și retrospectivă. Ea intervine ca o forță plastică pentru a da sens ființei noastre în lume, profetizând, în dispersia actelor noastre, o afirmare globală a destinului. Imaginația, funcția fabulatorie, nu servește de fapt decât ca mijloc de expresie. Este unul dintre organele conștiinței mitice. De aceea ar trebui să-i redăm o semnificație mai fundamentală exercitării acestei puteri care nu este numai un mod de irealitate, ci mai întâi afirmarea unui dinamism ce provine din chiar originile ființei și în care se exprimă marile ritmuri vitale. Imaginația trasează în orice clipă orizontul activității. Ea ne inserează în lume, cu mult mai mult decât ne îndepărtează de ea.

Inteligibilitatea mitică are caracterul cosmic al unei perspective asupra totalității lumii, fie această lume prezentă sau viitoare, individuală sau socială. Astfel, conștiința mitică nu ar putea fi condamnată ca un domeniu al iraționalului sau al arbitrarului, ca un izvor al reprezentării frauduloase care ne înșală încrederea. Dacă validarea discursivă lipsește, aceasta nu înseamnă totuși că mitul nu comportă nici un criteriu. Însăși forța influenței sale asupra omului dovedește că el își implică dovada. Adevărul mitului este atestat de impresia globală de angajare pe care o produce în noi. Noi nu justificăm mitul, mai degrabă el ne justifică pe noi. El clarifică o situație în care avem brusc conștiința de a ne regăsi într-o ambianță familiară. Adevărul mitului ne reintegrează în totalitate, în virtutea unei funcții de recunoaștere ontologică.

Fără îndoială, totalitatea vizată de către mit rămâne o totalitate personală. Mitul este în mod esențial antropomorfic. Chiar atunci când tratează despre fenomene naturale, el le interpretează în modalitatea realității personale. Dezvoltarea științei a ridiculizat în

zadar acest finalism mitic. Cunoaşterea ştiinţifică abstractă îşi are propria scară. Numai că această scară se dovedeşte a fi ea însăşi insuficientă, când destinul nu poate dobândi un sens decât conform categoriilor concrete ale existenţei. Mitul, principiu de comprehensiune în formă umană, este singura cheie posibilă a specificităţii umane. Chiar şi cei care pretind că se lipsesc de el, pentru a explica omul, sunt obligaţi să-l reintroducă în mod clandestin de îndată ce vor să trateze despre originea şi scopurile existenţei. Persistenţa de neclintit a mitului dovedeşte că nu există un alt cifru al omului în afară de omul însuşi.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY

VI. ŞTIINŢĂ, RAŢIUNE, MIT

Între mit şi ştiinţă pare a se stabili cea mai radicală opoziţie. Din punct de vedere istoric, mitul a apărut primul. Inteligibilitatea astfel dobândită era atât de perfectă, încât ea atrăgea după sine un fel de somn dogmatic, o stagnare a inteligenţei şi a tehnicii. A fost necesar, pentru a elibera spiritul uman, ca echilibrul să se rupă odată datorită derutei miturilor. Legăturile afective anterioare, motivaţiile antropomorfice n-au nimic în comun cu adevărata cunoaştere. Pozitivitatea, atinsă o dată ce miturile au fost exorcizate, nu încetează să se afirme respingând tot mai mult necesitatea sentimentului şi pe cea a bunului simţ, pentru a întări cuceririle necesităţii inteligibile. Noua autoritate se bazează pe universalitatea abstractă a tabelului de formule matematice şi a experimentării obiective.

Ambiţia disciplinei ştiinţifice riguroase este deci aceea de a se eclipsa în faţa faptelor, de a prezenta mai degrabă realitatea decât interpretarea ei. Pozitivismul lasă faptele să vorbească: Torricelli cu barometrul său, Galilei cu luneta, Leeuwenhoeck cu microscopul, Lavoisier cu balanţa. Natura este invitată să se pronunţe ea însăşi, geniul savantului corespunzând unui soi de smerenie transcendentă. El scrie după dictare şi opera sa este cu atât mai perfectă, cu cât se reduce la o scriitură matematică ce revelează lumea aşa cum este ea.

Dar acest pozitivism naiv a trebuit în curând să dea înapoi în faţa evidenţei că faptele nu vorbesc singure, sau cel puţin nu vorbesc clar. Răspunsul lor este în funcţie de întrebare şi tehnica întrebărilor dobândeşte o importanţă tot mai mare în faţa ambiguităţii informaţiilor adunate. Cu cât se aprofundează cunoaşterea ştiinţifică, cu atât mai mult avem impresia că ponderea realităţii scade şi ponderea interpretării creşte. Odinioară era admirată simplitatea căilor naturii. Astăzi am admira mai degrabă ingeniozitatea omului în căutarea unei aproximări tot mai mari a fenomenului. Se insistă mult,

începând cu Duhem, asupra caracterului artificial al reprezentărilor științifice. Faptul brut nu mai este decât o himeră și Bachelard, de exemplu, subliniază primatul materialului teoretic și al aparaturii experimentale ce creează efectiv domenii noi ale realului. Nu se mai pune deci problema de a lăsa natura să vorbească, ci de a o face să vorbească. Știința a trecut, spunea Brunschvicg, de la stadiul de monolog la cel de dialog experimental. Mai precis, omul e cel care vorbește din ce în ce mai mult, ca Socrate cel din dialogurile platoniciene, sau ca examinatorul prost care răspunde el însuși, sau e cât pe ce s-o facă, la întrebările pe care le pune.

Pozitivismul nu încetează deci de a pierde teren în fața unui fel de idealism experimental în care faptul pare să se îndepărteze din ce în ce mai mult de noi, pentru a se reduce la o măsură extrem de abstractă, așa cum se întâmplă în cazul astronomiei recente, al fizicii atomice, al chimiei nucleare sau al geneticii. Ajungem astfel la elemente de explicație, dar întotdeauna dispersate și lacunare. Este de datoria teoreticianului să le regrupeze, acoperind cât poate mai bine lacunele cunoașterii. Astfel încât știința este obligată să extrapoleze, dacă vrea să ofere certitudini globale. Însăși noțiunea de „Știință" reprezintă un fel de personificare mitologică, obținută prin atingerea limitei, o creație a rațiunii, mai degrabă decât o realitate de fapt.

Există în toate afirmațiile globale privind „Știința" o mare parte de profesiune de credință, cu atât mai periculoasă cu cât ea se ascunde și, adesea, se ascunde mai întâi față de sine însăși. Savanți eminenți și respectabili au jucat rolul de complici ai unui soi de folclor științific, furnizând bunului simț clișee adesea absurde. „Știința" a devenit astfel un adevăr tip, un adevăr model — mai ales pentru cei care nu cunoșteau nimic din modalitățile dificile ale cunoașterii științifice. Astfel s-a constituit un mit al determinismului universal și al inteligibilității universale, evocate în formule celebre de către d'Alembert, Laplace, Taine. Nimic nu are o rigoare mai puțin sigură ca încrederea noastră în determinismul fenomenelor naturale. Aceasta nu este decât o probabilitate limită, de altfel repusă în discuție chiar în anumite sectoare ale fizicii. În realitate, afirmația valabilității determinismului pentru toate domeniile realității se bazează pe un act de credință pur și simplu.

Am putea analiza în același fel anumite afirmații esențiale ale „Științei" și să arătăm că Evoluția și Evoluționismul, Materialismul, pe scurt toate concepțiile globale întemeiate pe o bază pretins știin-

ţifică, desemnează în realitate partis-pris-uri. Ele opun dogmatismului un dogmatism şi combat miturile prin alte mituri.

Toate aceste mituri se revarsă într-un mit mai general, care este însuşi mitul ştiinţei. Scientismul. Partizanii Scientismului, de altfel în scădere la ora actuală în faţa dificultăţilor reale ale ştiinţelor, profetizau triumful metodelor pozitive, chemate să rezolve toate problemele umane. Din această perspectivă mesianică, ştiinţa trebuia să elibereze umanitatea de orice altă servitute şi să formuleze în termeni definitivi valorile spirituale.

Marele savant care a fost Berthelot exprima în această privinţă convingerile secolului al XIX-lea, ce apunea. Ştiinţa, scria el, „pretinde astăzi să ia conducerea materială şi morală a societăţilor. Impulsionată de ea, civilizaţia modernă merge cu un pas din ce în ce mai rapid"[1]. Ştiinţa „metamorfozează umanitatea ameliorând totodată condiţia materială a indivizilor, oricât de umili şi de săraci ar fi ei; dezvoltându-le inteligenţa; (...) în sfârşit şi mai ales imprimând în toate conştiinţele convingerea morală a solidarităţii universale, bazată pe sentimentul adevăratelor noastre interese şi pe datoria imperativă a dreptăţii. Ştiinţa domină totul: numai ea face servicii definitive. Nici un om, nici o instituţie nu va mai avea de acum înainte o autoritate durabilă, dacă nu se conformează preceptelor sale"[2].

Această afirmare dogmatică a unui progres legat de dezvoltarea ştiinţei ni se pare astăzi a aparţine imaginilor unei naive Legende de Aur ştiinţifice, pe care nimeni nu ar mai îndrăzni să şi-o asume. Experienţa ne-a instruit prin intermediul multor dezastre. Promisiunile ştiinţei sunt totodată şi ameninţări; în orice caz, ea este incapabilă să scutească comunitatea umană de vreo alegere, oricare ar fi aceasta. Ea nu anulează nici libertatea şi nici responsabilitatea persoanei.

Ştiinţa precizează anumite aspecte ale fiinţei în lume şi contribuie la tulburarea condiţiilor noastre de existenţă prin crearea noului mediu tehnic. Acolo unde ea se află în propriul domeniu de inteligibilitate, mitul nu ar mai putea prevala în faţa ei. Miturile creştinismului au trebuit să cedeze în faţa afirmaţiilor lui Galilei şi ale lui Darwin, după cum mitul hitlerist nu a reuşit decât să se

[1] Berthelot, *Science et Libre Pensée*, 1905, p. 405.

[2] *Science et Morale*, 1897, p. XII, Cf. RANC. *La Pensée de Marcelin Berthelot*, Bordas, 1948, p. 74 sp.

facă de râs excomunicând relativitatea lui Einstein. Perceptele științei, în măsura în care sunt solid ancorate, furnizează deci elemente necesare ale înțelepciunii umane — care nu poate trăi astăzi, de exemplu, pe baza datelor astronomiei antice sau medievale. Imaginea universului îndepărtat al științei influențează lumea noastră apropiată, mediul concret în care gândirea se străduiește să ne instaleze. E cât se poate de adevărat că anticii trăiau într-un univers închis, armonios și perfect. Înțelepciunea lor se ancora într-un cosmos protector, fără mare disproporție între eu și lume. Știința Renașterii introduce o ruptură și o amenințare: universul fiind infinit, el cuprinde mai multe lumi. Pământul însuși nu mai e centrul sistemului provincial, din care el face parte în modesta sa calitate de satelit. Meditația spațiilor infinite și tăcute în care nu mai cântă armonia sferelor — reflecția asupra pluralității lumilor, deschid noi căi înțelepciunii moderne. Progresele recente ale astronomiei și ale astrofizicii au lărgit nemăsurat imaginea științifică a universului. Cosmosul în expansiune al teoriilor relativiste este totodată finit și nelimitat. Calculele savanților depășesc aici imaginațiile cele mai prodigioase. Îi este din ce în ce mai greu gândirii să opereze un soi de reechilibrare, care să situeze pozitiv omul în cosmos. Și totuși, în același timp, omul de astăzi deține teribile secrete ale puterii, care nu sunt departe de a pune sub semnul întrebării însuși destinul planetei noastre.

Înțelepciunea este deci obligată să se reevalueze de fiecare dată când fața științei se schimbă, modificând în același timp imaginea lumii și pe cea a omului. Dar dacă știința este astfel necesară, ea nu este prin aceasta și suficientă. Ea furnizează elemente, ea nu trage niciodată concluziile. Ea constituie unul dintre instrumentele, unul dintre limbajele gândirii. Nietzsche, care e fără îndoială fondatorul ontologiei moderne, o arăta foarte clar, pentru a submina imperialismul științific: „«Știința», scria el, așa cum este ea practicată în zilele noastre, este o încercare de a crea pentru toate fenomenele un limbaj cifrat comun, care să ne permită să calculăm, deci să dominăm mai ușor natura. Dar acest limbaj cifrat care rezumă toate «legile» observate, nu explică nimic — e un fel de descriere a faptelor, cât mai scurtă cu putință“[1]. În esență, știința izolează la

[1] Nietzsche, *La volonté de Puissance*, trad. Bianquis, N.R.F., vol. I § 349, p. 305 Cf. *Le Gai Savoir*, trad. Vialatte, N.R.F., 1939, § 112, p. 99, „Știm să descriem mai bine decât predecesorii noștri, dar explicăm la fel de puțin ca și ei“.

suprafața realului un fel de peliculă, supusă unei înlănțuiri de tip legic. Dar aceasta nu ar putea totuși să evite o metafizică, adică intervenția unei decizii a umanului pentru a unifica imaginea plurală și discordantă a lumii științifice.

Știința nu este autonomă. Ea trebuie întotdeauna să-și împrumute principiile, să le primească, la început dintr-un ordin al voinței umane. Ea are din ce în ce mai mult o structură ipotetico-deductivă, și sistemul formal rămâne incapabil să-și justifice postulatele, chiar și pe cele mai abstracte. De altfel, această dependență nu apare numai la început. O regăsim și la sfârșit: căci inteligibilitatea științifică izolează planuri de clivaj, fragmentează și structurează realitatea. Dar ea nu reconstituie un tot prin adunarea rezultatelor sale elementare. Ea nu acoperă toată suprafața acestui real pe care l-a dislocat. Ea este deci incapabilă să ofere o totalitate teoretică. Astfel că ea nu-și determină niciodată în mod absolut obiectul: natură, materie, viață, știință, om nu sunt noțiuni științifice, ci idei metafizice, prost elaborate, de altfel, și care nu se leagă între ele.

Știința rămâne inadaptată la realitatea umană, căci ea nu posedă o scară prin ea însăși. Ea permite definirea a trei nivele și, într-un fel, a trei domenii ale realității: lumea ne apare având caracteristici distincte pe scara microscopică a teoriei atomice, pe scara molară a fizicii clasice, pe scara cosmică a relativității. Din punct de vedere strict științific, cele trei scări sunt egale ca valoare: Marele, Mijlociul și Micul sunt perspective adevărate, fiecare din ele se justifică riguros. O linie pe care o vedem dreaptă este întotdeauna frântă în perspectiva atomică și curbă în spațiul relativității. Dacă ar trebui să alegem dintr-un punct de vedere obiectiv, cea mai puțin riguroasă s-ar dovedi, fără îndoială, viziunea medie a percepției.

Dar știința nu poate alege. Ea nu are nici un motiv științific să prefere lumea noastră. Ea are un caracter acosmic, simbolizat de altfel prin caracterul distrat al savantului, așa cum îl descrie tradiția. E o realitate și faptul că savantul nu prea are, în general, nici spirit practic, nici simț politic. Nu se citează oameni de știință care să fi fost mari oameni de Stat, sau care să fi inventat o înțelepciune nouă. Cea mai bună dovadă a faptului că știința nu rezolvă toate problemele umane ar fi, fără îndoială, drama de conștiință a savanților atomiști, ucenici vrăjitori înspăimântați de creația lor și al căror dezechilibru se manifestă neîncetat prin simptome variate, mergând de la înalta trădare la alienarea mintală.

Filosofia nu este deci o simplă promovare a științei. Știința nu menajează conștiința. De fiecare dată când știința aduce rezultate ce pot avea o anume influență asupra condițiilor existenței umane — fie că e vorba de fecundarea artificială sau de bomba cu hidrogen — trebuie să se facă apel la o altă înțelepciune pentru a pune în practică, nu fără efort, noua achiziție și pentru a o aplica într-un anume fel existenței concrete. Lumea umană nu este numai o lume a obiectivității materiale. Ea este și o lume de valori, iar valorile trebuie să intervină întotdeauna pentru a interpreta, pentru a autoriza elementele reale. Misiunea filosofiei este tocmai de a asigura această reluare a materialității faptelor de către existența umană, a persoanei a III-a de către persoana întâi. Cu alte cuvinte, știința este incapabilă să-și stabilească, prin propriile mijloace, originea și finalitatea. Ea este întotdeauna tributară unei escatologii. Această funcție de integrare și de totalitate este însăși funcția filosofiei. Ea își propune să dea un sens global existenței omului în lume, admițând în acest scop toate codurile, dar pentru a le pune în practică în virtutea puterii sale discreționare.

Problema care se pune atunci este de a identifica funcția arhitectonică față de care știința trebuie să se supună. De fapt, rațiunea a fost considerată de către metafizica tradițională drept puterea supremă a cărei autoritate se exercită cu o rigoare asemănătoare celei a disciplinei științifice. Unitatea inteligibilă, refuzată în ultimă instanță savantului, putea fi realizată de către metafizicianul raționalist, înzestrat cu puteri speciale pentru a-și prelungi și a-și încheia demersul.

Noțiunea de rațiune a corespuns întotdeauna în gândirea umană idealului unei norme inteligibile de adevăr, permițând arbitrarea afirmațiilor teoretice și practice în virtutea unor principii universale și necesare. A afirma rațiunea înseamnă a te referi la o autoritate care prevalează prin evidența ei intrinsecă, impusă oricărui om ca atare. Rațiunea, astfel definită ca un consimțământ universal și necesar, se prezintă deci mai întâi ca o regulă pentru jocul spiritului, adică un cod de procedură ce legalizează funcționarea valabilă a gândirii. Dar forma presupune un fond; regulile acordului trebuie să se refere la un obiect al acordului. Ideea de rațiune este, ca atare, și exigența unui conținut. Ea angajează ființa însăși cu toată realitatea, în virtutea unei consonanțe de principiu între ordinea gândurilor și ordinea lucrurilor. Teoria cunoașterii este deci dependentă de o ontologie, prefigurând un domeniu inteligibil al

adevărului la care participă toţi oamenii. Un univers existând de drept dă măsura oricărei realităţi de fapt. Această referinţă comună fundamentează ştiinţa, ca şi toate activităţile umane. Ştiinţa apare într-adevăr ca una dintre provinciile în care supunerea raţională se exersează în modul cel mai perfect.

Această idee a unei raţiuni — patrie a oricărui adevăr pare eminamente optimistă şi confortabilă. Ea este chiar atât de satisfăcătoare, încât devine de neînţeles de ce nu toate problemele s-au rezolvat definitiv, din moment ce idealul raţional a fost definit cu suficientă claritate. Or definirea raţiunii nu a pus capăt cercetării filosofice şi nici nu i-a convins că greşesc pe cei ce nu credeau în ea. Această ineficacitate a raţiunii este unul dintre aspectele cele mai curioase ale tradiţiei filosofice, fiecare mare sistem pretinzând că încheie dezbaterea, ce se redeschide totuşi după aceea. Astfel că au existat întotdeauna nu unul, ci mai multe raţionalisme concurente; suntem astăzi martorii proliferării contradictorii a unui raţionalism de inspiraţie tomistă, a unui raţionalism liberal în tradiţia Aufklärung-ului, a unor raţionalisme de tendinţă hegeliană sau marxistă. Dacă ele se combat chiar în numele raţiunii, trebuie să admitem că raţiunea care dă dreptate fiecăruia împotriva celorlalţi nu este aceeaşi raţiune. Dar chiar acest pluralism este contrariul presupoziţiei fundamentale a raţionalismului... De altfel, limbajul curent, atunci când foloseşte expresii ca „se faire une raison" (a se resemna), „mettre quelqu'un à la raison" (a pune la punct pe cineva), „demander raison d'une offense" (a cere socoteală pentru o jignire), se referă la ideea unei raţiuni polemice şi constrângătoare prin forţă — de tipul „raţiune de stat", cu totul diferită de raţiunea obiectiv persuasivă invocată de filosofi...

Aceste paradoxuri explică de ce raţiunea este, fără îndoială, idealul cel mai adesea invocat şi cel mai greu de definit. În domeniul strict al logicii, ea se reduce la câteva principii rigide de disciplină formală, principiile directoare ale cunoaşterii ce gravitează în jurul principiului identităţii. Emile Meyerson, care a consacrat o operă considerabilă elucidării problemei inteligibilităţii în ştiinţe, vedea în munca lor o încercare de a reduce întreaga cunoaştere umană la o pură şi simplă tautologie. Efort de altfel sortit eşecului — din fericire —, căci reîntoarcerea de la multiplu la unu ar însemna suprimarea oricărei realităţi. „Raţiunea, spunea Meyerson, nu are decât un singur mijloc de a explica ceea ce nu vine de la ea, cel al reducerii

la neant"[1]. Ar exista deci un fel de nihilism funciar al exigenței raționale, care îl făcea pe Brunschvicg să spună, criticându-l pe Meyerson: „Idealul rațiunii umane este himeric (...) pentru că ideea unui succes total al rațiunii este contrară rațiunii..."[2].

În realitate, rațiunea cu care avem de-a face în mod obișnuit nu este această rațiune triumfătoare și sterilă, învinsă de victoria ei și prizonieră a câtorva formule, ci o rațiune militantă, ce operează în acțiunea inteligenței științifice și reflexive. Or rațiunea în acțiune are drept caracteristică esențială faptul că se refuză oricărei determinări definitive. Ea se manifestă într-un timp a cărui marcă o poartă întotdeauna. Boutroux remarca foarte corect: „Rațiunea nu este un ansamblu de principii înnăscute, imuabile, date *a priori*, așa cum o doreau metafizicienii dogmatici. Ea nu este revelația, înscrisă pe tabelele conștiinței noastre, a unui adevăr transcendent și gata făcut de-o veșnicie. Ea se face, ea are o istorie. Ea se formează, așa cum a înțeles-o Descartes, din cunoștințele științifice și experiențele practice cu care ne hrănim inteligența"[3].

Lalande a insistat la rândul său asupra acestei duplicități a rațiunii, rigidă, absolută până la absurd și totodată pradă timpului ce pare să o multiplice și să o disperseze. De aici a plecat celebra sa distincție între rațiunea constituită și rațiunea constituantă. Cea dintâi corespunde „unui corp de principii stabilite și formulate și a căror transformare este destul de lentă pentru ca, în privința indivizilor și a circumstanțelor vieții, să poată fi considerate drept adevăruri eterne". Acestei „eternități", care nu reprezintă decât o viteză de evoluție mai mică, i se opune actualitatea imanentă a rațiunii constituante. Ea este „un efort într-o direcție sigură, pe care-o putem determina *a posteriori* prin studiul producțiilor sale, dar un efort al cărui succes conține o parte de compromis și de adaptare la materia cunoașterii"[4]. Astfel mlădiată și dedublată, rațiunea și-a pierdut mult din prestigiu. Ajungem chiar, împreună cu Bachelard, „să instalăm rațiunea în criză, să dovedim că funcția rațiunii este

[1] Meyerson, *La Déduction relativiste*, ed. Payot, § 186, p. 258.

[2] Brunschvicg, *La Philosophie de Meyerson*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1926, p. 40.

[3] Boutroux, *Science et religion*, Bulletin de la Société française de philosophie, 1909, pp. 31—32.

[4] Lalande, în *Vocabulaire de Philosophie*, la cuvântul Raison. Cf. de același autor, *La raison et les Normes*, Hachette, 1948, p. 18 sq.

de a provoca crize și că rațiunea polemică, pe care Kant a plasat-o într-un rol subaltern, nu poate lăsa mult timp rațiunea arhitectonică în voia contemplărilor ei"[1].

Asistăm deci la o mobilizare generală a rațiunii pentru bătălia dialectică, ce ajunge să confere funcției supreme a cunoașterii umane un statut mult mai modest și mult mai relativ. În final, ea ar fi organul inteligibilității, sistemul de analiză datorită căruia explicăm realul nu în atemporal și în abstract, ci în funcție de o anumită stare a cunoașterii, dată într-un anumit moment. Rațiunea, care trebuie să justifice totul, nu se poate justifica pe sine prin propriile mijloace. Trebuie deci ca ea să se oprească undeva, ca ea să se accepte pe sine, sau să se aleagă printr-o inițiativă de decizie care să-i dea totodată o formă și un conținut. Această referință originală dobândește semnificația unui recurs ontologic la o autoritate transcendentă, evidență sau revelație primordială pornind de la care se va dezvolta opera raționalității.

Exigența lucidității discursive, care pare a fi caracteristica primordială a rațiunii, rămâne deci subordonată problemei percepției ființei. Jocul intelectului nu ar putea fi valabil dacă nu ar comporta, ca presupoziție, un etalon de inteligibilitate pe care marile sisteme, de la Descartes la Spinoza sau la Hegel, se străduiesc să-l definească cu un statut privilegiat. Dacă elementul transrațional primordial ar fi dotat cu însușirea absolută care i se atribuie în mod obișnuit, n-ar mai exista o istorie a filosofiei. Definiția corectă a rațiunii, o dată aflată, s-ar impune tuturor, pentru totdeauna. Deci, în realitate, nu există o determinare universală și definitivă a rațiunii. Nimic nu e mai periculos decât o doctrină care crede că se poate demonstra și impune în întregime numai prin rațiune. Imperialismul sistemului, care se silește din răsputeri să explice totul, se transformă într-un terorism, care face din forța pură ultima rațiune a Rațiunii, așa cum arată Georges Sorel în legătură cu ideologii raționaliști și optimiști ai Revoluției franceze. Raționalismul marxist, acolo unde a ajuns la putere, confirmă exact punctul de vedere al lui Sorel în această privință.

Orice afirmare a rațiunii presupune deci o decizie individuală, o opțiune din partea filosofului. Rațiunea nu funcționează niciodată de la sine, ea pornește de la noi. Filosoful raționalist pariază pe rațiune. El admite că rațiunea dă măsura ființei. În plus, în măsura

[1] Bachelard, *Raison et Monde sensible*, Hermann, 1939, p. 26.

în care opera realizată rămâne încă nedesăvârșită, el anticipă dezvoltarea ulterioară a cunoașterii. Filosofia raționalistă a istoriei definește, în numele rațiunii, chiar sfârșitul istoriei. În concepția lui Lalande, rațiunea constituită permite restituirea sensului rațiunii constituante, și deci prezicerea termenului când va fi încheiată: „De ce aceste transformări, scrie Lalande, nu ar putea fi oare ordonate într-o serie căreia i-am putea fixa direcția, așa cum reacțiile fizice se fac întotdeauna, în ultimă instanță, în sensul unei entropii crescânde și al unei egalizări a energiilor în raport cu masele ce pot face asemenea schimbări?"[1].

Acest text curios, de altfel enunțat la modul interogativ, generalizează o comparație, făcând din ea un argument. El presupune o întreagă filosofie a naturii, chiar pe aceea a lui Lalande, opusă metafizicii evoluției și legată de o morală socială, ca și de o politică democratică. Concepții foarte generoase deși neconfirmate de evenimentele din ultimii 50 de ani, dar care dovedesc o alegere proprie autorului lor. Dacă rațiunea este marcată de universalizare, există în aceste idei ceva irațional sau transrațional, de vreme ce ele nu au întrunit unanimitatea spiritelor. Aceeași obiecție ar putea fi adusă, de altfel, tuturor raționalismelor contemporane, fiecare din ele exprimând un temperament personal. Gândirea lui Brunschvicg, de exemplu, purcede de la un act de credință în capacitatea inteligenței științifice de a îmbrățișa totalitatea realității. Această integrare a realității umane în inteligibilitatea pozitivă prelungește, îmbogățind-o cu toată finețea marelui spirit care era Brunschvicg, inspirația scientismului. Cunoașterea matematică sau o altă cunoaștere de același tip poate pretinde oare să explice omul, pe Dumnezeu, binele și răul? Este oare ea chemată în viitor să rezolve toate dificultățile comunității umane? Brunschvicg avea această convingere, foarte respectabilă, dar care poate să nu fie împărtășită de alții. Ea nu se impune prin privilegiul rațiunii. Și însăși derularea istoriei contemporane pare a contrazice oarecum credința optimistă în progres, care îl însuflețea pe Brunschvicg.

Percepția ontologică a ființei de către raționalism corespunde deci unei judecăți de valoare imposibil de evitat. Opțiunea rațiunii este întotdeauna o opțiune printre altele: trebuie să facem această opțiune. Și în plus trebuie să definim rațiunea pentru care ne pronunțăm; ceea ce implică alte judecăți de valoare. După cum

[1] André Lalande, *La Raison et les Normes*, Hachette, 1948, pp. 18—19.

semnala Boutroux, știința nu-și este suficientă sieși; ea nu este autonomă. Ea „presupune ființa, ea nu poate să i se substituie"[1]. La fel, rațiunea nu se poate substitui valorii, căci aceasta este „obiect de credință. Ea implică un risc, o aventură, un fel de absurditate logică"[2]. Scopurile ultime ale omului, cele care formulează pentru el existența cea mai înaltă, se dovedesc a fi la fel de ireductibile: „Noțiunile de datorie, de ideal, de iubire, introduc în viața omului un dualism profund, care este străin ideii de natură și de rațiune pur și simplu"[3].

Această relativitate personală a rațiunii nu este singura în cauză. Rațiunea, după cum am văzut, se prezintă întotdeauna în istorie. După cum remarca tot Boutroux, „o educație constantă, formarea Rațiunii în vederea interpretării experienței, iată ce ne arată istoria judecății umane"[4]. Această istoricitate a rațiunii nu înseamnă că ea este tributară cronologiei, ci mai precis că percepția filosofului nu se realizează în absolut. Când Socrate se retrage în închisoare, Montaigne în turnul lui, Descartes în camera lui sau Spinoza în atelierul său de șlefuit lentile, nici unul dintre ei nu operează o despărțire radicală. Ei rămân în situație, în timpul lor, și dobândesc conștiința de sine în funcție de un anumit context cultural. Turnul de fildeș al lui Montaigne este în același timp biblioteca sa. Evidențele generatoare ale rațiunii, și care o susțin, sunt înscrise în peisajul social.

Nu există gândire solitară. Desigur, noi putem viza totalitatea, absolutul, dar o facem întotdeauna pornind de la certitudinile stabilite în mediul căruia îi aparținem. Chiar și revolta împotriva ideilor dominante nu face decât să acuze această dependență. Există filosofi ai prosperității și gânditori ai decadenței, ai crizei sau ai revoluției. Gândirea lor este marcată de un cod propriu timpului în care a fost elaborată. După cum e absurd să ne indignăm, în numele unei rațiuni atemporale, că un Aristotel sau un Augustin acceptă sclavia. Pentru că sclavia este o evidență a epocii lor. Ea nu ar putea, în mod obiectiv, să constituie o problemă decât printr-o vedere retrospectivă, care falsifică sensul realului. La fel, un Descartes nu putea fi marxist și nu trebuie să-i reproșăm lui Kant că nu a

[1] E. Boutroux, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1909, p. 37.

[2] *Ibid*, p. 33.

[3] *Ibid*, p. 35.

[4] *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 31 ianuarie 1907, p. 150.

ținut cont de geometriile neeuclidiene sau de fizica cuantică. Nu mai avem, în perceperea cea mai imediată a lumii, aceleași evidențe ca și omul medieval.

Cerul ideilor nu este independent de pământul oamenilor. Afirmarea personală se referă ea însăși la o înscriere socială a valorilor stabilite. Rațiunea filosofului raționalist este tributară momentului intelectual și cultural în care ea intervine. Am putea spune în acest sens că există, între raționalismul lui Lalande și cel al lui Bachelard, decalajul unei generații științifice și, probabil, politice și sociale.

Dar se poate naște atunci o îndoială. Dacă rațiunea evoluează, ea riscă să se dovedească incapabilă să-și asume funcția de arbitraj transcendent pe care filosofia i-a atribuit-o în mod tradițional. Am fi conduși astfel spre un fel de relativism de tip sociologic și, chiar prin aceasta, la o formă mai mult sau mai puțin completă de scepticism. Rațiunea n-ar mai fi, în fiecare epocă, decât totalitatea obiceiurilor stabilite în domeniul intelectual. Alte timpuri, alte obiceiuri. Rațiunea se demodează ca orice altceva. O frază curioasă a lui Engels în al său *Anti-Dühring* reprezintă astfel discursul funebru al raționalismului clasic în numele criticii marxiste: „rațiunea, spune Engels, nu a fost altceva decât domnia idealizată a burgheziei".

Istoricitatea rațiunii nu este o negare a rațiunii decât pentru cei ce concep rațiunea ca pe o absență din realitatea umană, cei care vor ca rațiunea să fie atemporală sau să nu fie deloc. Eternitatea nu ar fi aici decât sublimarea unei eschivări. În realitate, rațiunea este plastică în aceeași măsură ca și societățile, instituțiile, civilizațiile cărora le transcrie osatura intelectuală. Ar fi absurd să ne imaginăm că cerul și pământul s-ar putea transforma, rațiunea singură rămânând imuabilă, ea care este tocmai o încercare de a așeza omul la locul său între cer și pământ. Echilibrul gândirii trebuie să se reînnoiască în același timp cu lumea în care ea are menirea de a ne instala. Aceste variații nu sunt totuși arbitrare; ele exprimă întotdeauna vocația de unitate constitutivă a ființei umane și, în consecință, presupun codul omului care e, la urma urmei, singurul ce poate da sens istoriei.

Greșeala intelectualismului, deci, ar fi poate aceea de a apăra o imaculată cunoaștere, o rațiune de drept divin care nu ar deține acest privilegiu decât prin sine însăși, prin inteligibilitatea sa intrinsecă. De fapt, activitatea intelectuală realizează un fel de mediere între exigențele constitutive ale ființei în lume și locul însuși al

existenţei. Raţiunea concretă are drept structuri valorile fundamentale. Ea le formează şi le aşază în univers, creând astfel pentru societatea umană un mediu pe măsura sa. Raţiunii gratuite a intelectualismului i s-ar opune deci o raţiune militantă şi pragmatică. Conform unei frumoase formule a lui Heidegger, sarcina ontologiei este de a „dezvălui care este alcătuirea fiinţei realităţii umane"[1]. Această alcătuire se exprimă la nivelul acţiunilor şi al gândirii. Ea însăşi nu ar putea fi o acţiune sau o gândire. Ea trebuie deci să aibă un caracter structural. Suntem astfel trimişi către arhetipurile realităţii, ce definesc pentru om valorile sale fundamentale. Valorile sunt articulaţii ale fiinţei umane, justificări ultime ale oricărei manifestări. Nu e posibilă nici o existenţă fără o preconcepţie — existenţa însăşi fiind presupoziţia fundamentală a omului în lume.

În această perspectivă ontologică, observăm deci cauzele insuficienţei ştiinţei şi a raţiunii intelectualiste. Este imposibil să duci la bun sfârşit o cunoaştere fără nici o presupoziţie. Orice cunoaştere trebuie să se întâlnească cu o preinteligibilitate corespunzând structurii înseşi a fiinţei umane. Afirmarea insuficienţei raţiunii pure nu înseamnă deloc renunţarea la disciplina intelectuală şi recurgerea, pur şi simplu, la iraţionalism. Tăgăduirea raţiunii abstracte este modalitatea de a salva nevoia de a înţelege şi de a cunoaşte care este unul dintre privilegiile omului. Cu alte cuvinte, dacă raţiunea părăseşte domeniul valorilor umane, ea le lasă altora care, o dată ce a fost respinsă orice critică, vor deveni un fel de vraci, după cum o dovedeşte prezenţa mereu vie a ocultismului. Concomitent, raţiunea se secătuieşte în aceeaşi măsură, condamnându-se la un separatism care o sorteşte ineficacităţii.

Opoziţia dintre raţiune şi mit nu este deci radicală. O reconciliere se dovedeşte a fi posibilă, permiţând poate presimţirea realităţii unei forme supreme a cunoaşterii umane. Primul contact între mit şi raţiune este mai întâi o luptă. Raţiunea cenzurează mitul în extravaganţa lui. Ea îi interzice să fie nesăbuit, punând capăt imperialismului mitului preistoric. Şi dacă mitul supravieţuieşte acestei filtrări, raţiunea critică îl cantonează în modalitatea sa aparte de adevăr, mereu aproximativ şi ţinând de credinţă, în sensul kantian al termenului. La Kant, într-adevăr, *Glauben*-ul se menţine dincolo de

[1] Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, trad. Corbin, în *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, N.R.F., 1938, p. 212.

insuficiența *Wissen*-ului. Iar mitul astfel recunoscut și asigurat de către critică dobândește o importanță capitală pentru rațiune. El intervine de fiecare dată când sunt în joc temeiurile prime și scopurile ultime ale rațiunii. El reprezintă singurul orizont posibil pentru exercițiul total al cunoașterii. Mitul desemnează cu necesitate limitele rațiunii, el îi deschide un uz escatalogic. În fond, conștiința mitică este cea care permite instalarea rațiunii în existență, care inserează rațiunea în totalitate — căci, abandonată sieși, ea ar rămâne ca suspendată în abstract, fără posibilitatea de a percepe lumea reală.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY

VII. MIT ŞI FILOSOFIE

Rezultă deci că filosofia nu trebuie să se despartă de conştiinţa mitică. Naşterea reflecţiei îi înlătură valabilitatea dogmatică şi o reduce la un fel de suveranitate constituţională, adică limitată prin exerciţiul criticii raţionale. După cum la Kant cenzura critică nu pune capăt exigenţei metafizice, la fel conştiinţa mitică păstrează, dincolo de jocul inteligenţei, un rol fundamental. Ea nu se mai manifestă sub formă de mituri propriu-zise, căci orice turnare în tipare se dovedeşte a fi insuficientă şi greşită. Sensul precede imaginea, intenţia precede reflecţia. Redusă astfel la esenţial, conştiinţa mitică intervine ca un focar al formelor umane, principiul ultim al afirmaţiilor noastre. Ea tinde să se identifice cu conştiinţa valorilor, ce reglează fiinţa în lume şi care se sustrage oricărei captări directe a gândirii, pentru că ea orientează orice gândire. Dacă mitologia este o *primă metafizică*, metafizica trebuie înţeleasă ca o *mitologie secundă*. Intervenţia valorii consacră angajarea omului în lume, unitatea antropologiei şi a cosmologiei în supunerea lor comună faţă de un principiu transcendent ce defineşte condiţia umană[1].

Reflecţia nu a devenit sportul subtil al intelectului decât în urma corupţiei sofiste, luând drept scop ceea ce nu reprezenta decât un mijloc. Punctul de plecare al filosofiei autentice este mirarea, admiraţia sau spaima[2]. O fisură apare în existenţă; trebuie să astupăm

---

[1] Cf. G. Gusdorf, *Métaphysique et Anthropologie*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1947.

[2] Aristotel, *Metafizica*, A_2, 982 b, trad. Tricot, Vrin, 1933, vol. I. pp. 8—9: „Mirarea i-a împins, ca şi astăzi, pe primii gânditori la speculaţii filosofice. Mai întâi, ei au fost frapaţi de dificultăţile cele mai aparente, apoi, înaintând puţin câte puţin, au căutat să rezolve probleme mai importante, cum ar fi fenomenele Lunii, cele ale Soarelui şi ale Stelelor, şi în sfârşit, geneza

breșa îndoielii și a nehotărârii. Gândirea face ordine în dezordine. Această ordine angajează totalitatea ființei, ordine a lumii și totodată ordine în om, și nicidecum joc gratuit al spiritului. Toți oamenii, oricât de simpli ar fi ei, numesc filosofie principiile elementare ce traduc justificarea pe care și-o găsește persoana în privința locului său în lume și a acordului său cu universul. Rudimentară sau elaborată, reflecția caută întotdeauna o stare de pace, de la sine către sine, de la sine către ceilalți și de la sine către lume — principiu al unei orientări ontologice, în virtutea căreia omul se simte bine în peisajul său.

În acest sens, funcția filosofiei nu este diferită de funcția mitului. Aceeași intenție animă opera gânditorilor, de la Heraclit la Descartes și la Kant. Problema nu intervine ca un joc, ci ca o interogație existențială, ca o punere în discuție a gânditorului însuși. Omul pierdut în lume și în timp descoperă necesitatea de a face o breșă printre circumstanțe, de a-și stabili locul său propriu în universul infinit. Mitul reprezintă prima formă a acestei adaptări spirituale a comunității umane la mediul său. El procură o primă interpretare a lumii, o primă instalare în spațiu și în timp. Odată sfărâmat primul unanimism comunitar, gânditorul reia, pe seama sa, cu mijloacele sporite ale reflecției, demersul statornicirii persoanei. Primejdia constă atunci în faptul că rațiunea se propune ca o posibilitate aparentă de scăpare. Universul discursului se substituie spațiului concret al existenței, iar înrădăcinarea persoanei în realitatea umană trece drept un accident sau o neînțelegere.

De altfel, destruparea gânditorului raționalist nu rezolvă totuși problemele vitale. Filosoful va descoperi că duce o existență în parte dublă: spiritul său este în altă parte, sau peste tot, dar organismul său, existența sa se situează cu necesitate undeva. Cetățeanul abstract al cetății universale este totodată individul concret a cărui viață se desfășoară într-un orizont anume, conform ritmurilor proprii acestui mediu și acestui timp. Dacă unitatea gândirii nu ține decât de rațiunea pură, unitatea existenței vine de la tradiție, adică de la miturile stabilite. Căci o întâlnire surprinzătoare face ca rațiunea pură să abandoneze aproape întotdeauna fără dificultate orientarea vieții practice ritmurilor conformismului ambiant. Inițiativa

---

universului. A observa o dificultate și a te mira, înseamnă să-ți recunoști propria ignoranță și de aceea a iubi miturile înseamnă, într-un anume fel, să te arăți filosof, căci mitul este alcătuit din miraculos".

cea mai îndrăzneaţă în domeniul intelectului, cea a unui Montaigne sau a unui Hume, sfârşeşte prin a sancţiona faptul săvârşit al culturii ca atare.

Gândirea existenţială pare deci mai onestă atunci când refuză divorţul dintre real şi adevăr şi îşi propune numai să elucideze statutul unui om în situaţie în lume, altfel spus conştient că nu se poate nicicum desprinde de apartenenţa sa la un univers care îi fixează condiţiile de existenţă. Trebuie urmărită, aici, linia vieţii unei fiinţe de-a lungul istoriei sale concrete, aşa cum se dezvoltă ea între orizonturile trecutului şi viitorului. Formele de inserţie în lume corespund unor stiluri de viaţă a căror intenţie în valoare se oferă conştiinţei sub formă de mituri ale speranţei sau ale remuşcării, ale puterii, ale ambiţiei, ale iubirii... Formulele de viaţă corespund întotdeauna conştiinţei valorilor. Conştiinţa mitică este cea care realizează unitatea existenţei concrete, adunând elementele disparate, dând sens şi înfăţişare nu numai vieţii noastre ci şi vieţii altuia, vieţii comunităţii. O lume fără mituri nu ar mai fi o lume umană, intenţia mitică definind modalităţile prezenţei în lume. Conştiinţa valorilor ca focar de mituri constituie inventarul virtual al semnificaţiilor umane, totalitatea a ceea ce omul adaugă naturii atunci când se stabileşte acolo.

De altfel, marile sisteme filosofice pretind degeaba că se sustrag contingenţei valorilor instituite pentru a se afirma numai în virtutea necesităţii inteligibile; nu e atât de greu de regăsit în ele intenţia mitică mereu vie, deloc înăbuşită de codul raţiunii pure supraimpuse. Cei mai mari filosofi aparţin întotdeauna unei culturi, unui ansamblu de tradiţii, naţionale, religioase, spirituale. Interogaţia asupra originilor unui sistem, care se vrea totuşi valabil în mod absolut, este întotdeauna fructuoasă. Dacă îl analizăm, Platon apare tributar misterelor orfice şi pitagoreice şi, dincolo de ele, Egiptului şi chiar Indiei. Descartes prelungeşte scolastica medievală şi, pe de altă parte, s-au putut descoperi la el urme ale unor influenţe oculte. Spinoza datorează mult tradiţiei ebraice, în ciuda gâlcevilor lui cu sinagoga. Spiritualitatea kantiană, hrănită din pietism, se înscrie în perspectiva gândirii luterane.

Dar mitul nu se oferă numai ca ambianţă intelectuală în care se va cristaliza sistemul. El se află, de asemenea, chiar în inima demersului filosofic, căruia îi justifică şi îi hrăneşte acţiunea. Am putea spune într-adevăr că orice concepţie, orice percepţie a fiinţei ne trimite de la conştiinţa reflexivă la conştiinţa mitică în forma ei

cea mai înaltă. Ființa se justifică prin sine, în vreme ce rațiunea este ceea ce poate justifica totul, dar nu se poate justifica pe sine. Nu ar putea exista o ontologie fără recurgerea la o conștiință a valorilor, ce purcede de la o necesitate nereductibilă la simpla mișcare a spiritului. Evidența primordială ce întemeiază orice metafizică este deci dezvăluirea unei presupoziții a ființei. La originea fiecărei filosofii se află o mare ambiție și o mare speranță, ce inspiră dinamismul victorios al intelectului. Filosoful este desigur omul adevărului, dar acest adevăr este adevărul său, alinarea neliniștilor sale, drumul propriu al împlinirii sale. Opera gânditorului nu diferă de cea a artistului care, creând o lume nouă, nu face decât să descifreze cu greu sensul propriului destin.

O gândire care ar refuza orice definiție translogică a ființei ar trebui să se limiteze la „e așa pentru că e așa" și s-ar lovi imediat și poate peste tot de absurd. Ea s-ar sufoca din lipsa unui orizont ontologic. Intenția mitică trasează mediul de gândire, ca și mediul de acțiune. Ea trimite la ființa care se află dincolo, conferind fiecărei afirmații prelungirile escatologice fără de care ea n-ar fi decât ceea ce este. Intuiția fundamentală a filosofului, gândul unic ce realizează unitatea marelui său proiect, corespunde unei țintiri spre plenitudine, mereu oferită și mereu refuzată. Ea joacă deci rolul de introducere în totalitate, care este esențialmente rolul mitului. Fără îndoială, el nu se mai oferă aici ca materie. Sau, mai degrabă, el va fi dezmințit de fiecare dată când se prezintă ca materie. Mitul alegerii destinului la Platon, ca și cel al adoptării inteligibilității la Kant, nu sunt convingătoare pentru rațiune. Dar intenția mitică subzistă, mult mai puternică atât ca existență cât și ca țintă, ca ambiție, pentru exercițiul total al gândirii. Critica poate respinge imaginile. Ea nu poate respinge Ideile, ritmuri fundamentale, justificări ultime ale sistemelor. De altfel, obiectele metafizicii tradiționale, Eul, Lumea și Dumnezeu, așa cum am văzut, sunt nu date, ci sensuri pentru expansiunea cunoașterii, nu conținuturi, ci forme ale rațiunii — aceasta intervenind atunci ca determinare a unei scheme ontologice a ființei în supunerea față de conștiința originară a valorilor.

Există deci o lectură posibilă a sistemelor, luându-le pe dos — care ar pune în lumină presupozițiile lor de valoare și în același timp ar ține cont de intenția mitică în geneza lor. În realitate, structurile mitice nu au încetat să intervină în constituirea temelor principale ale metafizicii. Marele Timp al miturilor se prelungește

în Eternitatea ontologiei clasice: salvarea, aşa cum o văd un Platon sau un Spinoza, constă în a face persoana să treacă de la scurgerea timpului cotidian la imobilitatea transcendentă a atemporalului ce asigură şi justifică temporalul. Substanţa desfăşurată în spaţiu a lui Descartes regăseşte Marele Spaţiu al mitologiilor. Marele Timp şi Marele Spaţiu se reunesc pentru a constitui osatura lumii inteligibile, prima de drept dacă nu de fapt, al cărei privilegiu persistă la nivelul lui *intellectus archetypus* kantian. Fără îndoială, judecata rezistă fascinaţiei exigenţei totalitare a valorilor, dar această fascinaţie nu se exercită mai puţin, cu tot prestigiul ei, asupra gândirii însăşi a maestrului de la Koenigsberg — aşa după cum ea reprezintă orizontul ultim al cunoaşterii la toţi marii gânditori, ca Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, ce oferă drept perspectivă ultimă gândirii umane viziunea perfectă şi oarecum escatologică a lui Dumnezeu.

Primatul inteligibilului asupra realului, care defineşte intenţia ontologică, prelungeşte afirmaţia mitului şi răspunde aceleiaşi exigenţe, îmbogăţind-o cu posibilităţi noi. De exemplu, Marele Timp metafizic nu se oferă numai ca un trecut: el apare şi ca un viitor, devenind astfel dimensiunea prin excelenţă a filosofiei istoriei. Viitorul umanităţii se conturează atunci ca împlinirea unei promisiuni pe care o profetizează raţiunea. Mişcarea timpului uman trebuie să se realizeze ca un progres. Tema teologică a domniei graţiei divine se laicizează într-o educaţie a umanităţii care trebuie să ajungă la un timp al plenitudinii, în care toate exigenţele vor fi îndeplinite. Creştinismul a oferit modelul filosofiei istoriei, din care se vor inspira doctrinele lui Spinoza, a lui Condorcet, a lui Lessing, a lui Kant, a lui Hegel sau a lui Marx. Gândirea socială atât de înfloritoare în secolul al XIX-lea ajunge de obicei la promisiunea utopică a unui timp ce, acoperind orice deficienţă în timp, va suprima timpul. În însăşi ideea sfârşitului istoriei prin instaurarea domniei graţiei divine, a republicii spiritelor, a păcii eterne sau a societăţii fără clase, regăsim tema mitică a sărbătorii — exceptând doar faptul că sărbătoarea primitivă este realitatea prezentă, partida câştigată, pe când cetatea frăţească rămâne numai o speranţă şi o profeţie. Marele Timp al filosofiei se proclamă numai la viitor şi nu reia categoria concretă a sărbătorii decât conform schematismului mitului Progresului.

Marile teme ale ontologiei exprimă astfel structuri care sunt şi cele ale lumii mitice. Pare deci posibilă o tipologie comună, care

ar degaja sensurile divine ale oricărei metafizici posibile și ar defini în același timp articulațiile esențiale ale rațiunii concrete ca ansamblu al sensurilor primordiale ale ființei în lume[1]. Această rațiune unificatoare îl animă pe fiecare gânditor în parte. Ea constituie proiectul său — dacă este adevărat, așa cum a afirmat Bergson, că „filosoful nu a venit către unitate, ci a plecat de la ea"[2]. Judecata *(Verstand)* nu are deci decât o funcție subordonată. Inteligibilitatea sa rămâne secundară în raport cu o inteligibilitate primară, ea însăși riguros ireductibilă la orice efort de expresie.

Această afirmație ar putea fi verificată în cazul particular al fiecăruia dintre metafizicieni. Delbos nota, în lucrarea sa asupra *Filosofiei practice a lui Kant,* importanța unui element „mistic" ce se impune, în gândirea filosofului, în fața elementului practic și a elementului critic. „Elementul mistic, prezent poate, în forme mai mult sau mai puțin epurate, în orice înalt demers speculativ, scria Delbos, este afirmarea, înaintea oricărei activități a reflecției analitice, a unității vii a ființei sau a unei intime comunități a ființelor, pentru care nici experiența sensibilă, nici experiența logică, separat sau împreună, nu ar putea oferi o expresie adecvată, pe care ele pot și trebuie totuși să o reprezinte"[3]. Ceea ce Delbos denumește elementul mistic corespunde pentru noi conștiinței mitice a valorilor, acestei înțelegeri a transcendenței care-l atrage neîncetat pe Kant dincolo de limitele cunoașterii critice. Această tendință se afirmă nu numai în mitul, reînnoit de Platon, al Religiei în *limitele simplei rațiuni,* dar și în miturile mai epurate care sunt postulatele rațiunii

[1] Un text curios și obscur din *Critique du Jugement* pare a se referi la Kant la o doctrină a mitului: „Orice ipoteză (prezentare, *subjectio sub adspectum),* ca imagine sensibilă, este dublă: *schematică,* dacă îi dăm *a priori* unui concept captat de rațiune intuiția corespunzătoare, — *simbolică* dacă unui concept pe care numai rațiunea îl poate concepe și căruia nu-i convine nici o intuiție sensibilă, îi presupunem o intuiție în care judecata folosește un procedeu analog numai celui al schematismului, adică el se acordă cu acesta numai pentru regulă, nu pentru intuiție, deci pentru forma, nu pentru conținutul intuiției" (trad. Gibelin, Vrin pp. 172—173). Mitul se definește într-adevăr ca prezentarea unui *sens* rațional într-o materie sensibilă.

[2] Bergson, *La Pensée et le mouvant,* P.U.F., p. 157.

[3] Delbos, *La Philosophie pratique de Kant,* Alcan, 1905, p. 43.

practice: Dumnezeu, libertate, nemurire, obiecte ale credinței și ritmuri globale cărora li se supune întreaga operă a lui Kant.

Dar intenția mitică nu este specifică fondatorului criticismului. Orice mare gânditor ține la un anumit lirism al ideilor, la o generozitate intelectuală ce supune imaginile și formulele unui ritm transcendent. Acest dinamism îl cucerește pe cititor, pentru a face din el un discipol în măsura în care el se recunoaște ca având o structură sufletească înrudită.

Tradiția filosofică franceză își are și ea tendințele sale mitice. Mai întâi pentru că este strâns legată de creștinism, adică este tributară unei revelații religioase a cărei influență se exercită chiar acolo unde aparent ea nu există. Așa este, de exemplu, cazul lui Descartes, despre care Bréhier ne spune că „dacă mitul religios nu există în filosofia lui Descartes, el este prezent în gândirea sa"[1]. De altfel, chiar în ordinea imanenței, optimismul viguros al filosofului trădează o presupoziție de valoare. Promisiunea unui viitor în care omul va fi stăpân și posesor al naturii corespunde mitului faustian al destinului uman, în care s-a recunoscut mesianismul marxist. Filosofii francezi cei mai ostili miturilor, animați în această privință de un spirit critic radical, cei din secolul al XVIII-lea, Fontenelle, Voltaire, sau Condorcet, se fac propagatorii unor idei de forță noi, cărora Revoluția le va consacra înscrierea în istorie: Progres, Civilizație, Libertate, Egalitate, Fraternitate umană, tot atâtea mituri destinate să succeadă idolilor religioși perimați. Contractul social al lui Rousseau și mitul Decadenței, opus mitului Progresului, vor avea de asemenea o soartă fericită.

În secolul al XIX-lea vor înflori miturile sociale care mobilizează valorile în serviciul comunității. Saint-Simon, Auguste Comte, Fourier, Cabet definesc diferitele tipuri de socialism francez ca tot atâtea programe propuse în scopul dezvoltării umanității. Chiar spiritul critic al unui Proudhon nu aspiră să distrugă ideile și instituțiile decât pentru a instaura o ordine mai bună, conformă cu exigența valorilor. Știm că Georges Sorel a devenit, în perspectiva unui marxism heterodox, teoreticianul mitului social: „Oamenii care iau parte la marile mișcări sociale, scria el, își reprezintă acțiunea lor viitoare sub formă de imagini de luptă ce asigură triumful cauzei lor. Am propus să numim mituri aceste construcții a căror cunoaștere are

[1] *Philosophie et Mythe*, Revue de Méthaphysique et de Morale, 1914, p. 369.

atâta importanță pentru istoric: grevele generale ale sindicaliștilor. Am dat ca exemple remarcabile de mituri pe cele construite de creștinismul primitiv, de Reformă, de Revoluție, de mazzinieni"[1]. Știm ce posteritate de temut va avea această teorie artificialistă a mitului politic. Sorel, doctrinarul, avea să fie unul din inspiratorii lui Lenin și Mussolini. Și național-socialismul lui Hitler va încerca să-și impună propria concepție despre „mitul secolului XX". Enorma dezvoltare a tehnicilor de propagandă sporește, de altfel, eficacitatea reprezentărilor colective astfel fabricate în întregime și impuse omului.

Chiar în aberația — și delirul — conștiinței mitice ce invadează complet cenzura critică a judecății, mitul își păstrează funcția de statornicire a omului în univers. Temele epocii de aur și a paradisului pierdut se convertesc în promisiuni despre instaurarea împărăției lui Dumnezeu pe pământ. Nicolai Berdiaev, în studiul său asupra *Izvoarelor și sensului comunismului rus*, a arătat în ce fel ideologia sovietică prelungește o veche tradiție de utopii creștine ce se grefau pe teologia ortodoxă. E vorba întotdeauna de o justificare radicală a timpului uman, în funcție de arhetipuri ce dictează sensul oricărei realități. Politica se subordonează unei ontologii a resentimentului, a revoltei și a speranței. Dar, datorită răsturnării de perspectivă operate de filosofia istoriei, utopia regresivă a sărbătorii arhaice s-a transformat în utopie progresivă, în așteptare escatologică capabilă să suscite ardoarea militanților.

De fapt, mitul modern pare să capete din ce în ce mai mult un caracter politic și social. E acesta un aspect singular al timpului nostru, ce poate să dezamăgească profețiile pozitiviste. Am putea crede că progresul științei, propagarea instruirii, ar duce la dispariția radicală a miturilor. Or acestea, departe de a dispărea, par mai degrabă să prolifereze, cu sprijinul mijloacelor de expresie noi ce caracterizează civilizația contemporană. Karl Marx prevăzuse, într-un text curios, această inflație mitică: „Se credea până acum, scria el odată, că formarea miturilor creștine în Imperiul roman nu fusese posibilă decât pentru că nu se inventase încă tiparul. E tocmai invers. Presa cotidiană și telegraful, ce-și răspândesc invențiile într-o clipită în întreg universul, fabrică într-o zi mai multe mituri decât odinioară într-un secol (și turma burghezilor le acceptă

[1] Georges Sorel, *Réflexions sur la Violence*, ed. Rivière, pp. 32—33.

şi le răspândeşte"[1]. Radioul şi cinematograful au contribuit în mare măsură la această expansiune a miturilor. Chiar şi bomba atomică a devenit pentru omul timpului nostru forma cea mai concretă a mitului escatologic.

Proliferarea prezentă a mitului este legată de însăşi dezvoltarea tehnicii. Prima statornicire a omului în timpurile preistorice a fost, la drept vorbind, crearea lumii umane. Prima tehnică, încă rudimentară, făcuse lumea locuibilă, facilitând instalarea materială a comunităţii. Miturile schiţaseră peisajul spiritual. Echilibru de altfel fragil, strâns legat de mediul natural căruia îi respectă ritmurile. Cea mai mică variaţie de climă pune în cauză însăşi supravieţuirea speciei. Sarcina de a supravieţui absoarbe cea mai mare parte a efortului uman şi civilizaţia rămâne staţionară.

Tehnica progresează foarte încet timp de milenii. Omul din Orient şi din Occident îşi perfecţionează puţin câte puţin habitatul în decursul timpurilor istorice. El îşi ameliorează condiţiile de existenţă. Dar progresul se dovedeşte atât de lent, încât el se realizează fără ca umanitatea, de la o generaţie la alta, să aibă conştiinţa unui dezechilibru. Faţa naturii rămâne direct lizibilă şi oarecum apropiată, fără să sufere vreo modificare importantă. Naşterea tehnicii moderne o dată cu sfârşitul secolului al XVIII-lea tulbură ritmul schimbării. Astfel încât revoluţia industrială a fost în acelaşi timp originea uneia dintre frământările spirituale cele mai violente pe care le-a cunoscut umanitatea, frământări ale căror consecinţe le suportăm încă.

Într-adevăr, tehnica modernă nu mai respectă evidenţele naturale. Ea le modifică brusc şi le anulează, schimbând cursul fluviilor şi formele de relief, ritmurile vitale ale plantelor şi animalelor, ba chiar alternanţa anotimpurilor. Geografia umană se substituie simplei geografii fizice. Tehnica a transformat deci mediul originar într-un nou mediu artificial, despre care nu putem fi siguri că e în acord cu cerinţele igienei fizice şi morale a persoanei umane. Cu atât mai mult cu cât revoluţia tehnică tinde să devină permanentă şi ritmul său devine din ce în ce mai rapid. În vreme ce evoluţia geologică a planetei pământ — retragerea sau înaintarea glaciaţiei — se realizează destul de încet pentru ca grupurile umane să aibă timp să se adapteze la ele, mediul tehnic se reînnoieşte neînce-

[1] Karl Marx, *Lettre à Kugelmann*, 27 iulie 1871.

tat cu o asemenea viteză încât însăși statornicirea omului pe pământ se află pusă sub semnul întrebării.

Neliniștea contemporană ține deci de dezorientarea ontologică de care omul suferă în lumea cea nouă pe care a creat-o. S-a vorbit de o barbarie mecanicistă și de o junglă tehnică[1] pentru a caracteriza această dezrădăcinare ce definește situația actuală a omului în lume. Proliferarea incontrolabilă a progresului mecanic îl face pe om să joace rolul de ucenic vrăjitor, copleșit de instrumentele sale și amenințat să devină el însuși sclavul sau victima lor.

Or, am văzut că rolul mitului este de a da un sens lumii umane. Această funcție se dovedește a fi cu atât mai indispensabilă, cu cât lumea pare incoerentă și ambiguă. Cu cât universul funcționează mai puțin de la sine, cu atât mai mult el trebuie să pornească de la noi și cu atât mai mult energia disperată a adeziunii personale trebuie să intervină pentru a acoperi incertitudinile momentului. De unde proliferarea actuală a miturilor, ca și caracterul lor social, inevitabil într-un timp în care destinul uman apare ca un cadru prea strâmt pentru propagarea adevărului. Omul de astăzi are conștiința faptului că îi este imposibil să se salveze singur. La fel, tendința de separare a sufletului, căutarea unei salvări pur spirituale pare în contradicție cu însăși lecția lucrurilor. Problemele angoasante pe care le ridică intervenția factorului tehnic nu pot fi rezolvate în afara lui. Nu mai putem ignora astăzi importanța repartizării bunurilor materiale. Salvarea spirituală nu poate fi separată de dreptul fiecărui om la existență. Nu mai e vorba de a remania niște idei, ci de a repune lumea în ordine, așa cum Marx o spunea răspicat: „Filosofii nu au făcut altceva decât să interpreteze lumea în diverse feluri; important este însă de a o schimba"[2].

Mitul social modern are deci un caracter mai material decât utopiile de odinioară. El este întors spre viitor, și nu spre trecut, antropocentric și nu teocentric, ca înainte. El devine desfășurare a valorilor în timp, istorie transistorică. El profetizează viitorul umanității. El se vrea eficient și se formulează în limbajul economiei politice sau al dreptului: mitul Societății Națiunilor, al Federalismului,

[1] Cf. de exemplu Georges Friedmann, *Où va le Travail humain?*, N.R.F., 1951.

[2] Marx, Thése XI sur Fenerbach, *Idéologie allemande. Oeuvres philosophiques, Opere filosofice*, vol. VI, trad. Molitor, Costes, 1937, p. 144.

al Cetățeniei mondiale, al Europei, mituri diverse ale Internaționalei, mituri ale Sinarhiei, ale Tehnocrației sau ale Planului. Viața cotidiană a omului de astăzi implică un mare consum de astfel de formule de ideologie concretă, ce mobilizează inteligențele și voințele în serviciul unei filosofii a istoriei dornice să facă ordine în dezordinea instituită. Mitul Păcii pare să rezume în el toate aspirațiile oamenilor de astăzi, pacea neputând fi înțeleasă ca un simplu pact politic, ci implicând totodată un echilibru economic și social.

De altfel ordinea umană, în orice epocă, se definește în funcție de un orizont mitic. Locul omului în totalitatea umană este reglat de vaste reprezentări deopotrivă reale și ireale, ce încadrează destinul colectiv. Antichitatea clasică a trăit pe baza mitului Imperiului, slujit de șefii de stat, exaltat de poeți. Societatea medievală are drept cadru mitul Romaniei politice și religioase, a cărei conducere și-o dispută papa și împăratul. În Renaștere înfloresc mitul despărțirii, al eliberării, al trezirii, al reformei; însuși cuvântul „renaștere" este plin de implicații mitice. Epoca clasică trasează un nou mod de viață: putere absolută, drept divin și rațiune. Filip al II-lea, Ludovic al XIV-lea, Boileau, Descartes întruchipează stilul nou. Vin apoi, în secolul al XVIII-lea, miturile iluminismului și al emancipării prin despotismul luminat sau prin revoluție. Secolul al XIX-lea va păstra din moștenirea revoluționară miturile contradictorii ale restaurației, naționalității și socialismului.

Ideile-forță succesive își găsesc în mod natural justificări raționale, se formulează ca doctrine. Dar chiar vigoarea lor ține de faptul că ele definesc pentru un moment dat orizontul spiritual. Sunt mituri ce compun spiritul obiectiv cu forță instituțională. Omul nu trăiește în mediul natural, ci în istorie, în mediul cultural. Mitul constituie structurile fundamentale ale realității umane la un moment dat. S-a propus pentru acest context al experienței numele de mentalitate: „Numim astfel, scrie un filosof, această gândire anterioară gândirii, acest humus mental în care ideea cea mai personală trebuie să se înrădăcineze cu forța, această tablă înnăscută de categorii și de valori, într-un cuvânt ansamblul acestor asumări implicite care ne sunt impuse de către mediul nostru și care ne reglează judecățile. Astfel de principii sunt greu de descoperit. Și aceasta pentru că ele nu sunt niciodată exprimate altfel decât implicit. Nefiind niciodată mărturisite, ele nu constituie un obiect de dispută

între școli, și adesea, într-o aceeași epocă, partidele extreme le admit în aceeași măsură — ceea ce le înrudește"[1].

Mitul apare aici ca fundalul pe care se detașează în prim plan doctrinele și ideile raționale. Dar inteligibilitatea rațională explicită se referă la inteligibilitatea implicită a stratificărilor mitice date în peisajul cultural. Prin aceasta, mitul își face simțită influența chiar și asupra sistematizărilor celor mai abstracte. Mentalitatea, mai spune Guitton, „colorează noțiunile cele mai comune. Ideile de schimbare, de timp, de loc, de mișcare, de cauzalitate, de existență, de ființă chiar, deși se pot întotdeauna defini logic în aceiași termeni, nu sunt niciodată concepute în același mod: în funcție de epoci și de școli, ele au nuanțe particulare"[2]. Există deci o impregnare mitică a conceptelor, corespunzând codului difuz al unei epoci. Reflex al gândirii instituite, al limbajului dat, asupra gândirii în mișcare.

Ceea ce îi este propriu mitului viu este astfel constituirea unui sens comun. Mitul se oferă atunci ca expresia unui ansamblu de valori naturalizate, realizate, ce asigură echilibrul unei societăți bine integrate. Societatea greacă din epoca clasică se situa într-o panoramă spirituală despre care stau mărturie marile opere ale arhitecților, ale sculptorilor și ale poeților. La fel, societatea medievală își găsise echilibrul în mitul creștin ce definea un orizont de adeziune universală: cadrul liturghiei în catedrală, cel al scolasticii pentru gândire, sau al misterului jucat în piața din fața bisericii. Epoci când conștiința e împăcată cu sine, fără sfâșieri, epoci de comunitate, în care revendicările distonante sunt rare.

Ceea ce caracterizează aceste perioade de integrare este faptul că miturile dominante sunt rareori recunoscute ca atare. Ceea ce numim mit, de altfel, cu o nuanță peiorativă, este de obicei certitudinea celuilalt, când suntem noi înșine închiși în ea. Catolicul și comunistul își vor spune bucuros unul altuia mitoman, fiecare rămânând surd la credința adversarului. E întotdeauna greu să pui în evidență miturile ce servesc drept temelie societății în care trăim. Se încearcă acest lucru în epocile de ruptură și de pluralism: În Franța, Voltaire își deleagă huronul să o facă, iar Montesquieu persanul. Samuel Butler realizează critica indirectă a *Erwhon*-ului său. Dar cel care denunță miturile apare ca un protestatar și încercarea sa,

[1] Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, Boivin, 1933, pp. XII—XIII.

[2] *Ibid.*, p. XIII.

prin chiar reacțiile pe care le suscită, arată că mitul îi conferă domeniului uman structurile sociale și mentale. El este păstrătorul valorilor fundamentale.

Astfel se justifică, în special, importanța rolului jucat de mit în formarea gândirii filosofice. El intervine concomitent ca fundal al spiritului obiectiv, lest al limbajului instituit, inerție a imaginilor și a stilului de viață stabilit — și ca voință activă a gânditorului, decizie inventivă a propriului lirism, afirmare a geniului său. Necesitatea logică, inteligibilitatea discursivă nu aduc decât o regulă a jocului pentru modelarea intelectuală. Dar unitatea umană, în plenitudinea sa, conștientă sau nu, este în realitate întotdeauna de un alt ordin. A înțelege pe altul, a ne înțelege pe noi înșine, înseamnă întotdeauna a îmbrățișa sensul unui destin, înfățișarea intimă a unei afirmații de valoare în mișcare pornind de la un trecut către un viitor.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITARĂ

CONCLUZIE

Între conştiinţa mitică şi conştiinţa reflexivă nu e, deci, de ales. Antagonismul se poate rezolva printr-o reconciliere, căci cele două componente ale afirmaţiei umane sunt chemate să se completeze reciproc. Rolul reflecţiei este esenţialmente critic. Imperialismul mitului expune comunitatea la cele mai grele primejdii. E de datoria criticii să vegheze pentru a se evita consecinţele de acest ordin. Dar ea însăşi trebuie să dea ascultare autorităţii profunde, când aceasta i se pare justificată, când regăseşte în ea autenticitatea unei vocaţii umane.

Conştiinţa mitică nu înseamnă deci, cătuşi de puţin, renunţarea la raţiune. Ea ne apare mai degrabă în sensul unei lărgiri şi îmbogăţiri a raţiunii. Dacă raţiunea este organul suprem al gândirii umane, funcţia adevărului, această funcţie trebuie să perceapă din nou şi să ordoneze în noi aspiraţiile opuse, să recunoască fiecăreia dintre ele locul ce i se cuvine. Numai o ficţiune permite să punem raţiunea la adăpost de timp şi de istorie, să facem din ea o putere pur formală, fără legătură cu exigenţele concrete ale fiinţei în lume. Acest malthusianism este de altfel sortit eşecului, dacă este redus la propriile-i forţe. El nu ajunge să supravieţuiască decât reintroducând clandestin energiile imanente pe care le-a respins la început. „Când filosofii vor să pună raţiunea la adăpost de istorie, spunea Merleau-Ponty, ei nu pot uita pur şi simplu tot ceea ce psihologia, sociologia, etnografia, istoria şi patologia mentală ne-au învăţat despre condiţionarea comportamentelor umane. Ar fi un mod foarte romantic de a iubi raţiunea — acela de a-i întemeia domnia pe renegarea cunoştinţelor noastre."[1]

[1] *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1947, p. 132. Cf. afirmaţia lui Monfesquieu: „Ciudat lucru! Nu raţiunea este cea care face lucrurile rezonabile, aproape niciodată, şi aproape niciodată nu ne îndreptăm spre ea prin ea".

Nu se pune problema aici de a ne pierde raţiunea, ci de a o salva. O cercetare a raţiunii integrale nu-şi poate permite să respingă din principiu afirmaţia miturilor sub pretext că ea ne trimite la imaginaţie, la pasiuni, la afectivitate, în vreme ce intelectul nu ar putea admite nici o astfel de influenţă. A recunoaşte în afectivitate un fundament al valorilor umane nu înseamnă să te laşi pradă anarhiei. Instinctele ne înrădăcinează în univers. Ele oferă principiile de orientare primitive ale fiinţei în lume. Omul ale cărui instincte sunt dereglate este alienatul, cel despre care spunem tocmai că şi-a pierdut uzul raţiunii. A separa raţiunea de instincte, pe care ea le prelungeşte încurajându-le, înseamnă a ne condamna la a bate câmpii. Dar a accepta vecţiunile instinctive, nu înseamnă totuşi a ne face sclavul lor. Înseamnă a ne acorda dreptul de a le judeca. La fel cum nu putem învinge afectivitatea decât ascultând-o, regăsind în ea elemente de autenticitate de netăgăduit.

Miturile nu trebuie deci să fie acceptate decât cu titlu informativ şi sub beneficiu de inventar. Filosofia nu e deloc chemată să devină o mitologie, o compilaţie de legende din toate timpurile. Ea are mai degrabă datoria de a primi mărturia mitologiei şi de a căuta să-i descifreze sensul. Mai mult decât magia imaginilor sau frumuseţea poveştilor, contează intenţia profundă. Miturile oferă un fel de banc de probă al tuturor valorilor umane. O morfologie sau o tipologie a miturilor ar fi deci introducerea la o cunoaştere a omului concret, atât de diferit de *homo philosophicus* obişnuit. Filosofia tradiţională face efortul de a destrupa persoana, astfel încât omul de pe stradă nu se recunoaşte în schema intelectualizată care ar trebui să-i ofere imaginea sa. Şi când din întâmplare filosoful se face înţeles de neiniţiaţi, în cazurile atât de rare al unui Bergson şi al unui Sartre, gânditorul este acuzat de confraţii săi că a făcut concesii gustului zilei şi că-şi datorează succesul numai snobismului. Sau i se reproşează că „face literatură"? Este adevărat că omul concret, abandonat de filosofi, a devenit patrimoniul oamenilor de litere şi în special al romancierilor, în lumea contemporană. Miturile româneşti oferă descrieri ale omului real mult mai fidele decât cele ale gânditorilor de profesie. Şi totuşi sarcina filosofului este elucidarea condiţiei umane.

Ceea ce este specific mitului este faptul că ne impresionează ca un adevăr, mult mai adevărat decât tot ceea ce am putea noi spune despre el. Mitul sufletului în Fedra, mitul lui Tristan ni se adresează direct, suntem frapaţi ca de un fel de alegorie a fiinţei, al

cărei adevăr intrinsec dezvăluie un sens a ceea ce suntem noi. Forța persuasivă nu stă în mit. Ea se află în noi și e trezită de o aluzie, pentru a pune stăpânire pe întreaga noastră ființă. Perenitatea miturilor nu se datorează atracției fabulației, magiei literaturii. Ea atestă însăși perenitatea realității umane. Ne regăsim, după milenii, în mitologia greacă și în revelația creștină. Supradeterminarea miturilor nu încetează chiar de a le reînnoi sensul: bidiviii înhămați la carul sufletului, licoarea magică a îndrăgostiților, crucea lui Cristos, simbolurile mitice operează în noi cu o eficacitate imediată. Chiar imaginile par să aibă o valabilitate transcendentă: cei doi bidivii ai lui Platon și vizitiul lor, imaginile creștine, butucul de viță, pâinea, vinul, parabolele sunt ceea ce sunt și nu ar putea fi altfel. Le recunoaștem ca și cum le-am fi cunoscut în mod necesar și dintotdeauna.

Într-adevăr, printr-un mister surprinzător, mitul se adresează fiecăruia în propriu-i limbaj. El aduce fiecărui om o revelație specială — evitând prin aceasta toate determinările obiective ale mitologilor profesioniști. André Gide a spus-o răspicat: „Fabula greacă este asemenea urciorului lui Filemon, pe care nici o sete nu-l golește, dacă ciocnești cu Jupiter (...). Și laptele pe care setea mea îl ia de acolo nu este deloc exact același cu cel pe care îl bea, tot de aici, Montaigne, știu bine — și că setea lui Keats sau a lui Goethe nu era exact aceeași cu a lui Racine sau Chénier... Alții vor veni, asemenea lui Nietzsche, cărora o nouă cerință le va arde buza însetată... Dar cel care, fără respect pentru zeu, va sparge urciorul, sub pretextul de a-i vedea fundul și de a-i scoate la lumină miracolul, nu va avea în curând între mâini decât cioburi. Și cel mai adesea, tocmai aceste cioburi ale mitului ni le prezintă mitológii..."[1]

Astfel se întrevede ideea unei mitologii a mitologiei, ce ar evita să lase din mână vrabia pentru cioara de pe gard, care ar fi poate mitologia adevărată și ne-ar dezvălui în același timp mișcarea cea mai secretă, misterul rațiunii — aceste prime și ultime chei pe care se bazează escatologia implicită de la care purced rațiunile noastre de a fi. Mitul ne trimite la o formulă a omului. Nu numai mod de prezentare, formă de expresie, dar și, mai ales, mod de valori fundamentale, complex vital.

[1] Gide, *Considérations sur la Mythologie grecque* (fragment din *Traité des Dioscures* în *Morceaux Choisis* de Gide, N.R.F., 1935, p. 185.

Mitul nu este sfârşitul raţiunii, ci mai degrabă începutul ei. Şi raţiunea concretă nu trebuie să proclame moartea mitologiei, ea ar trebui mai degrabă să-şi propună un fel de reluare a miturilor, o legitimare şi o discriminare. Miturile enunţă materia realităţii umane, valorile în stare sălbatică, şi prin aceasta ele semnifică fără deosebire ce e mai bun şi ce e mai rău. Miturilor ascensiunii spre vârfuri li se opun miturile coborârii în infern. Miturilor umanului li se opune înflorirea monstruoasă a miturilor inumanului — al incestului, al uciderii, al războiului, al haosului. Mitul ţine de domeniul naturii umane, el dezvoltă, fără deosebire, toate posibilităţile acestei naturi. Rolul raţiunii critice va fi deci un rol de purificare. Ea trebuie să-l facă pe om să treacă, prin autentificarea valorilor sale, de la natură la cultură, adică la morală.

Mitul propune toate valorile, pure şi impure. Dar nu el trebuie să autorizeze tot ceea ce sugerează. Epoca noastră a cunoscut oroarea dezlănţuirii miturilor puterii şi rasei, când fascinaţia lor se exersa fără control. Înţelepciunea este un echilibru. Mitul propune, dar conştiinţa e cea care trebuie să dispună. Şi poate tocmai pentru că un raţionalism prea strâmt îşi făcea o profesiune de credinţă din a disprețui miturile, acestea, rămase fără control, au devenit nebune. Recunoaşterea miturilor nu înseamnă respingerea raţiunii şi nici refuzul moralei. Dimpotrivă: marile epoci de civilizaţie şi-au definit întotdeauna stilul de viaţă sub forma unui ideal mitic. Războinicul spartan, atenianul civilizat, cetăţeanul roman, cavalerul medieval, umanistul, omul cultivat al secolului al XVII-lea prezentau pentru un moment determinat tipul de excelenţă umană sub formă de mit ce întruchipa cele mai înalte valori. Şi chiar modelele oricărei înţelepciuni militante, geniul, sfântul, eroul îşi împrumută numele de la nişte oameni reali, dar conferindu-i personajului o perfecţiune formală care ţine mai degrabă de mit decât de istorie.

Mitologia oferă deci un inventar al posibilităţilor umane, o scriere ce dezvoltă toate intenţiile implicite constitutive ale fiinţei în lume. Fiecare operă a culturii reîncepe opera de exprimare a structurilor omului în limbajul timpului, în limbajul artei, al politicii şi al filosofiei. De la o epocă la alta, formele de expresie se reînnoiesc, dar din această pânză a Penelopei care e istoria umanităţii rămâne urzeala. Această urzeală o găsim în atestarea miturilor, în acea unitate de inspiraţie care le menţine actuale chiar şi atunci când ele par perimate. Mitul datează dar nu se perimează,

căci el este contemporan cu umanitatea. El permite omului să dobândească, în timp, conștiința vocației sale dincolo de timp.

Conștiința mitică pare să constituie, în ultimă instanță, focarul tuturor afirmațiilor transcendenței. Expresie a omului integral, ea pune în drepturi, sublimându-le, toate aspirațiile umane; ea realizează ridicarea de la instinctiv la spiritual. De fiecare dată, de altfel, judecata critică se revoltă împotriva agresiunii la care e supusă. Pentru ea, conștiința mitică ar fi cutia Pandorei, din care scapă toate relele ce devastează universul.

Dar numai permanența conștiinței mitice permite reunirea diverselor forme de transcendență: teologie, ontologie, doctrine sociale — tot atâtea formulări ale exigenței mitice. Există o istorie a transcendenței, conform vicisitudinilor afirmării sale de la o epocă la alta. Momentele critice ale culturii corespund trecerii de la un sistem de mituri la altul. Afirmarea valorii în funcție de care se realizează așezarea omului în timp se reînnoiește în același timp cu lumea însăși. Astfel, de exemplu, a putut interveni filosofia istoriei ca un substitut al teologiei. Mitul progresului, pentru anumite epoci, s-a substituit credinței în Dumnezeu; conștiința participării la istorie a înlocuit-o pe cea a mântuirii ei. Dar miturile însele nu rezistă la presiunea evidențelor contrarii. Și moartea miturilor riscă să producă acea disperare ontologică din cauza căreia se îndreaptă spre ruină civilizațiile primitive. Popoarele puternice au încredere în miturile lor, după cum o demonstrează exemplul Rusiei și cel al Statelor Unite. Națiunile Occidentului suferă pentru că nici un sistem mitic nu le mai poate asigura unanimitatea în interiorul lor și între ele. Ele sunt în căutarea unei formule a echilibrului lor vital.

Nu s-ar părea deci că necesitatea mitului ar trebui să dispară. Ea își poate reînnoi conținutul și modalitățile de exprimare. Dar intenția rămâne identică. Deoarece conștiința mitică desemnează instanța supremă ce reglează echilibrul ontologic al omului. Ea revelează cântul profund al destinului uman, în plenitudinea sa ce înglobează timpul și îl depășește. „Mitologia, scria Novalis, conține istoria lumii arhetipurilor: ea închide trecutul, prezentul, viitorul"[1]. Și Kierkegaard notează, într-o formulă decisivă: „Mitologia constă în a menține ideea de eternitate în categoria timpului și a spațiului"[2].

[1] Novalis, *Grains de Pollen*, (1798), în *Petits Ecrits*, trad. în limba franceză Bianquis, Aubier, 1947, p. 77.

[2] Citat în Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Aubier, 1938, p. 444.

CUPRINS

INTRODUCERE

Există o preistorie a filosofiei. Pentru o critică a legii celor trei stări ... 7

PARTEA ÎNTÂI

CONȘTIINȚA MITICĂ

I. CONȘTIINȚA MITICĂ — STRUCTURĂ A FIINȚEI ÎN LUME

Mitul definește habitatul uman și realizează un echilibru vital. El nu devine decât târziu povestire sau doctrină. El enunță o ontologie spontană, prealabilă oricărei disocieri intelectuale 11

II. EXPERIENȚA MITICĂ — LITURGHIE REPETITIVĂ

Mitul nu este un mod de gândire, ci un mod de angajare în real. Nu alegorie, ci tautegorie, ontologie jucată. Mitul ca principiu al unei realități exemplare pe care comportamentul uman trebuie să-l repete ... 19

III. IMPLICAȚIILE ONTOLOGICE ALE REPETĂRII

Repetare și creație continuă. Conștiința mitică acoperă domeniile nedisociate ale științei și istoriei. Inteligibilitatea radicală a mitului. Fixismul. Mitul, principiu de conservare a modului de viață 28

IV. MANA

Mana ca sens al universului. Participarea trăită. *Mana* ca „semnificant variabil" (Lévi-Strauss), exigență ontologică. Punctul de plecare al meta-

fizicii. De la sacrul ca element ce înglobează la sacrul organizat ca ritual 37

V. COSMOSUL MITIC

A) *Spațiul mitic*, expansiune locală a sacrului. Geografia existențială a lumii primitive. Nașterea spațiului ritual. Locul sacru. Obiectul sacru. Spațiul vital primitiv 47

B) *Timpul mitic*. Câmpul temporal primitiv pe termen scurt, atomist. Timpul comunitar. Sensul și structura calendarului ca liturghie 59

C) *Sărbătoarea*, ieșire a marelui Spațiu și a marelui Timp în realitatea umană. Peisajul ritual al sărbătorii. Re-crearea. Sărbătoarea este fenomenul total al comunității, transcendența în act 68

VI. KAMO

Absența sensului individualității. Absența noțiunilor de corp și de moarte. Persoana ca personaj în jocul social. Exemplaritatea eroică ... 76

PARTEA A II-A

CONȘTIINȚA INTELECTUALĂ

I. EMANCIPAREA REGNULUI UMAN

Nașterea istoriei. Sfârșitul somnului dogmatic al mitului 89

II. DE LA PREISTORIE LA ISTORIE

Antropologia preistoriei și a istoriei. Sensul timpului uman. Nașterea universului discursului categorial și al individului 94

III. DESCOPERIREA UNIVERSALITĂȚII: EPOCA IMPERIILOR ȘI ASTROBIOLOGIA

Gândire și civilizație. Realizarea universalității pe suprafața pământului. De la politică la tehnică și la cunoaștere. Sinteza astrologică, prima formă de inteligibilitate radicală. Noțiunea de lege și sensul eternei reîntoarceri 102

IV. DESCOPERIREA PERSONALITĂȚII: REVOLUȚIA SOCRATICĂ

Apariția personajelor istorice. Adevărul universal este un adevăr personal. Socrate ca ucigaș al conștiinței mitice, dar mai ales ca fondator al rațiunii. De la simțul comun la bunul simț 114

V. NAȘTEREA ȘTIINȚEI RAȚIONALE

Lenta lichidare a reziduurilor mitice. Originea literaturii. Descompunerea ființei în lumea primitivă. Noile inteligibilități și unificarea reflexivă 122

VI. EUL RAȚIONAL

Descoperirea corpului și a universului geografic. Agonia lumii mitice. Categoria personalității. Progresele conștiinței reflexive: refuzul corpului și triumful universalității. De la descoperirea de sine la eliminarea intelectualistă a sinelui 129

VII. LUMEA INTELIGIBILĂ

Primatul adevărului asupra realului. Domesticirea rațională a spațiului și timpului. Exemplaritatea matematică. Lumea ca obiect al spiritului ... 141

VIII. DUMNEZEUL FILOSOFILOR

Elaborarea sacrului prin medierea intelectului. Misterul degradat în problemă: teologia. Religia Rațiunii reduce revelația și se denaturează în morală. Zeul Rațiune 150

IX. BIRUINȚA RAȚIUNII

Rațiuneo — măsură a tuturor lucrurilor. Reducțiile intelectualiste ale mitului. E oare posibilă o ontologie fără presupoziție? 160

PARTEA A III-A

CONȘTIINȚA EXISTENȚIALĂ

I. ÎNTOARCEREA CONȘTIINȚEI MITICE REFULATE

Itinerarul spiritual al lui Lévy-Brühl. Logic și mitic în structura rațiunii 169

II. ANTROPOLOGIA CONCRETĂ

Redescoperirea întrupării. Rolul psihologiei și al culturii. Adevăr și personalitate 178

III. LUMEA TRĂITĂ

Cosmologie științifică și cosmologie trăită: exemplul lui Bachelard. Personalitatea și istoricitatea imaginii lumii. Știința nu ne dă totalitatea 189

IV. DUMNEZEUL VIU

Persistența sensului încarnării și al revelației în creștinismul contemporan. Sensul misterului ca temei al inteligibilității. Revelația. Teologia existențială 204

V. INTELIGIBILITATEA EXISTENȚIALĂ A MITULUI

Mitul este sens al realului. Articulații existențiale. De la mit la roman și la istorie. Mitul ca specificitate umană 218

VI. ȘTIINȚĂ, RAȚIUNE, MIT

Mitul științei. Știința este necesară, dar nu suficientă. Ea este tributară unei escatologii. Rațiunea însăși nu poate fundamenta în mod absolut și nu poate garanta știința. Necesitatea unei percepții ontologice. Personalitatea și istoricitatea rațiunii. Conștiința mitică — escatologie a rațiunii 232

VII. MIT ȘI FILOSOFIE

Mitologia este o metafizică primă, iar metafizica o mitologie secundă. Conștiința mitică realizează unitatea existenței concrete. Intenția mitică în marile filosofii. Sociologia miturilor moderne. Mit și cultură 246

CONCLUZIE

Nu se pune problema de a ne pierde rațiunea, ci de a o salva. Miturile prezintă rațiunea în stare sălbatică. Critica miturilor. Mit și morală. Intenția mitică — principiu al oricărei transcendențe și formulă a eternității 259

BCU IAȘI CENTRU UNIVERSITY LIBRARY

ISBN 973-97052-9-4

Redactor: **ION NICOLAE ANGHEL**
Tehnoredactor: **ERIKA DIÓSZEGI**

Bun de tipar: 28.02.1996
Apărut: 1996
Coli tipar: 16,75

Tiparul executat sub c-da 456/1995,
la Imprimeria de Vest R.A., Oradea,
str. Mareşal Ion Antonescu nr. 105,
ROMÂNIA

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ISBN 973-97052-9-4

Opoziția dintre rațiune şi mit nu este, deci, radicală.(...)

Rațiunea cenzurează mitul în extravaganța lui. Ea îi interzice să fie nesăbuit, punând capăt imperialismului mitului preistoric.(...)

Iar mitul, astfel recunoscut şi asigurat de către critică, dobândeşte o importanță capitală pentru rațiune.

El reprezintă singurul orizont posibil pentru exercițiul total al cunoaşterii. Mitul desemnează cu necesitate limitele rațiunii, el îi deschide un uz escatologic. În fond, conştiința mitică este cea care permite instalarea rațiunii în existență, care inserează rațiunea în totalitate – căci, abandonată sieşi, ea ar rămâne ca suspendată în abstract, fără posibilitatea de a percepe lumea reală.

Georges Gusdorf

136496

Preț: 6500 lei

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY